Radu Toderescu

KENOSIS

Dincolo de limitele scripturistice ale înțelegerii Noului Testament

INTRODUCERE

În primul rând trebuie să spun că lucrarea şi cartea prezentă se vrea o mică invitaţie la aprofundarea tainei kenozei. Deci trebuie să precizez că este o carte introductivă care îşi propune să popularizeze adevăruri mai profunde şi probabil mai greu de înţeles omului obişnuit.[1] În acelaşi timp cartea se vrea o aprofundare a tainei cosmologice, aspect amplu dezbătut încă din antichitate şi până în contemporaneitate. Subiectele cosmologice le întâlnim încă din vremurile lui Plutarh şi până în vremurire lui Einstein şi a savanţilor de la NASA. Lucrarea de faţă se vrea a fi mai mult o expunere pe înţeles a marilor adevăruri cosmologice privite cu ochii credinţei şi nu cu cei ştiinţifici. Acesta este un demers pe care trebuie să îl facă evenetualul cititor al prezentelor rânduri încă de la început. Noi nu putem înţelege cosmologia universului în care trăim dacă nu o privim în cele din urmă cu ochii credinţei şi ai Revelaţiei. Din această cauză nu se adresează unei categorii largi de cititori. Scriind prezentele rânduri prespun că cititorul cunoaşte lucruri primare despre creştinsim şi Biserică. Prin urmare cartea de faţă este doar o deschidere de drumuri pentru cei care care vor să profundeze taina kenozei. Este adevărat că s-au scris mai multe astfel de lucrări în vremurile noastre dar se resimte necesitatea de a scrie mai mult şi mai explicativ referitor la marile adevăruri ale creştinsimului înţelese în sens ortodox. La fel este şi cu problema cosmologică privită din punct de vedere creştin.[2] Ea trebuie analizată mai mult şi supusă la mai multe dezbateri generice pentru a îi înţelege sensul, actualitatea şi profunzimea.

Deducem prin urmare că nu este simplu să înţelegem originea apariţiei universului. Pentru prima dată am studiat problema kenozei în timpul studiilor seminariale. După cum am studiat această problemă teoretic mi-am dat seama că există multe implicaţii practice a problemei. De atunci am aprofundat din ce în ce mai mult studierea ei. Am fost la acea vreme cât se poate de profound marcat de studierea kenozei, de faptul dar şi de conceptul în sine. În vremurile de astăzi îmi dau seama că se impune o actualizare a acestei tematici care de mai multă vreme nu a fost "reactualizată." Trebuie spus că kenoza este o temă dificilă. Cu foarte mare greutate adolescenţii reuşesc să o înţeleagă. Dincolo de faptul kenozei în sine trebuie să spunem că a existat un interes de studiu faţă de Dumnezeu şi de fiinţa Lui internă. Golirea de Sine a Fiului lui Dumnezeu nu a fost doar un act istoric, o faptă sau o întâmplare abritrară ci a reprezentat şi un concept teologic care era cunoscut preetern dar care s-a manifestat în temporalitate. Kenoza a fost din punct de vedere temporal gândită mai înainte de existenţa sau de aducerea la existenţă a lumii create, a cosmosului sau a universului. Părinţii Bisericii o numesc sfatul pre-etern al lui Dumnezeu. Kenoza a fost concepută în sfatul Treimic de a face om după „chipul şi asemănarea" noastră. Realitatea eternă a kenozei a fost antecednetă lumii materiale sau a cosmosului. Planul creaţiei cosmosului a fost am putea spune un plan kenotic sau mai bine pus a fost un plan care implica kenoza. Creaţia cosmosului sau a lumii văzute a fost simbolic un act kenotic. Prin faptul istoric al kenozei Sale, tot ceea ce putem spune despre Dumnezeu este cumva kenotic. Definiţia ultimă a lui Hristos nu poate fi explicată decât în raportul smeririi Sale, a renunţării Lui la Dumnezeire. Persona lui Hristos nu poate fi una decât una kenotică. Tot ceea ce ţine de Dumnezeu este knenotic în acest sens. Toate actele lui Dumnezeu am putea spune că au devenit cumva kenotice. Una dintre cele mai tradiţionale şi mai dificile teme ale gândirii teologice orientale este problema kenozei.

---

[1] Bradley, Raymond and Norman Swartz . *Possible Worlds: an Introduction to Logic and Its Philosophy*, Hackett Publishing Company, 1979. Davidson, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984. Davidson, Donald. "The Structure and Content of Truth", *The Journal of Philosophy*, 87 (1990), 279-328. Horwich, Paul. *Truth*, Basil Blackwell Ltd., 1990. Mates, Benson. "Two Antinomies", in *Skeptical Essays*, The University of Chicago Press, 1981, 15-57. McGee, Vann. *Truth, Vagueness, and Paradox: An Essay on the Logic of Truth*, Hackett Publishing, 1991. Kirkham, Richard. *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, 1992. Kripke, Saul. "Outline of a Theory of Truth", *Journal of Philosophy*, 72 (1975), 690-716. Quine, W. V. "Truth", in *Quiddities: An Intermittently Philosophical Dictionary*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1987. Ramsey, F. P. "Facts and Propositions", in *Proceedings of the Arisotelian Society, Supplement*, 7, 1927. Russell, B. *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, 1912. Strawson, P. F. "Truth", in *Analysis*, vol. 9, no. 6, 1949. Tarski, Alfred, "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics", in *Philosophy and Phenomenological Research*, 4 (1944). Tarski, Alfred. "The Concept of Truth in Formalized Languages", in *Logic, Semantics, Metamathematics*, Clarendon Press, 1956.

[2] http://en.wikipedia.org/wiki/Religious_cosmology.

Termenul grec pentru desemnarea acestui concept teologic a fost de kenosis [κένωσις].[3] Celebritatea termenului de kenosis a derivat din folosirea lui de către Sfântul Apostol Pavel în Epistola către Filipeni 2:6.[4] În cazul de faţă termenul de kenosis se referă la "golirea" de Sine a Fiului lui Dumnezeu până la asumarea crucii şi a morţii pentru umanitate. Kenoza nu a fost doar o simplă „golire de Sine" a Fiului lui Dumnezeu care Îl privea numai pe El ca şi persoană ci a avut un raport între Dumnezeu şi umanitate. Actul kenotic în Sine se raporta la umanitate în general. Este un mare paradox care v-a rămâne peste veacuri că Dumnezeu a voit să se golească de Sine, a vrut să devină propria Lui creaţie sau propria Lui creatură. Dumnezeu a vrut să se golească pe Sine şi acest lucru a schimbat tot cursul evoluţiei omeneşti. Nimic nu a mai fost la fel pentru condiţia omului după Hristos, după kenoza Sa, după ieşirea Lui din Sine.[5]

Trebuie să spun că în cadrul disciplinelor teologice, kenoza se studiază cel mai mult în cadrul disciplinei Noului Testament. Implicaţiile kenozei sunt însă mult mai largi. Astfel că există capitole întregi de studiere a înţelegerii kenozei în dogmatica şi spiritualitatea creştină. Implicaţiile kenozei se resimt în ştiinţă, matematici, cultură, filosofie, cosmologie. Kenoza nu este un simplu concept teologic, de reducere sau de micşorare a lui Dumnezeu în faţa omului, după cum s-a produs ea aproximativ acum 2000 de ani în Pretoriul lui Ponţiu Pilat.[6] Faptul în sine al kenozei a adus cu sine mai multe implicaţii. Una dintre ele ar putea fi cea cosmologică sau cosmică pe care îmi propun să o analizez în rândurile de mai jos. Kenoza nu este un act atât de mult omenesc ci priveşte mai mult Persoana Dumnezeiască a lui Hristos. Mulţi teologi contemporani au elaborat acest concept teologic plecând de la o teologie a kenozei, o teologie a golirii de Sine a Fiului lui Dumnezeu.[7] Renunţarea la Dumnezeire a lui Dumnezeu în favoarea umanităţii am putea spune şi renunţarea lui Dumnezeu la mărirea Sa sunt teme care pot fi înţelese de puţine minţii din veacul contemporan.[8] Este din nefericire o mare greşeală că marea majoritate a teologilor occidentali au redus kenoza la un simplu concept

---

[3] http://en.wikipedia.org/wiki/Kenosis.

[4] "El, măcar ca avea chipul lui Dumnezeu, totuşi n-a crezut ca un lucru de apucat sa fie deopotrivă cu Dumnezeu, ci S-a dezbrăcat pe sine însuşi si a luat un chip de rob, făcându-Se asemenea oamenilor. La înfăţişare a fost găsit ca un om, S-a smerit si S-a făcut ascultător pana la moarte, si încă moarte de cruce. De aceea si Dumnezeu L-a înălţat nespus de mult, si I-a dat Numele, care este mai pe sus de orice nume; pentru ca, în Numele lui Iisus, să se plece orice genunchi al celor din ceruri, de pe pământ si de sub pământ, si orice limba să mărturisească, spre mărirea lui Dumnezeu Tatal, ca Isus Hristos este Domnul."

[5] Meta Research, Inc. / 994 Woolsey Ct / Sequim WA 98382-5058 / USA. Harrison, E. (1993), "The redshift-distance and velocity-distance laws", ApJ 403, 28-31. Odenwald, S. & Fienberg, R.T. (1993), "Galaxy redshifts reconsidered", Sky & Telescope February, 31-35. from nothing. Moles, M. (1991), Proc. XII Autumn School of Physics: *"The physical universe: the interface between cosmology, astrophysics and partical physics"*, ed J.D. Barrow et al., Springer, Berlin, 197-226. LaViolette, P.A. (1986), "Is the universe really expanding?", ApJ 301, 544-553. Djorgovski, S. and Spinrad, H. (1981), "Toward the application of a metric size function in galactic evolution and cosmology", ApJ 251, 417-423. Hajivassiliou, C.A. (1991), "On the cosmological significance of the apparent deficit of small interplanetary scintillation sources", ApJ 381, 3-5. Norgaard-Nielsen, H.U. et al. (1989), "The discovery of a type Ia supernova at a redshift of 0.31", Nature 339, 523-525. Lerner, E. (1991), *"The big bang never happened"*, Times Books, New York, pp. 23-24 & 28. Rigler, M.A. & Lilly, S.J. (1994), "Infrared surface photometry of 3C 65: stellar evolution and the Tolman signal", ApJ 427, L79-L82. McGaugh, S.S. (1994), "A possible local counterpart to the excess population of faint blue galaxies", Nature 367, 538-541. Maoz, D. and Rix, H.W. (1993), "Early-type galaxies, dark halos, and gravitational lensing statistics", ApJ 416, 425-443. Ghosh, A. (1991), "Velocity-dependent inertial induction: a possible tired-light mechanism", Apeiron 9-10, 35-44. Van Flandern, T. (1993), *"Dark Matter, Missing Planets and New Comets"*, North Atlantic Books, Berkeley. Also available from Meta Research. Van Flandern, T. (1993), "Is the microwave radiation really from the big bang 'fireball'?", Reflector (The Astronomical League Newsletter) XLV, 4. Eddington, A.E. (1926), *"Internal constitution of the stars"*, Cambridge University Press, reprinted 1988. See chapter 13, "The temperature of space". Sumner, W.Q. (1994), "On the variation of vacuum permittivity in Friedmann universes", ApJ 429, 491-498.

[6] http://christiananswers.net/dictionary/pilatepontius.html. Ann Wroe, *Pontius Pilate : The Biography of an Invented Man* (Modern Library; Reprint edition (March 6, 2001)

[7] http://www.cresourcei.org/kenosis.html.

[8] http://kenosis.info/index.shtml#KenoticTheology.

intelectual fără să îi mai vadă implicațiile reale.[9] Aceasta în special din dorința de a analiza din ce în ce mai mult implicațiile intelectuale.

S-a resimțit în teologie dorința de a reduce kenoza la un simplu concept intelectual. Aceasta a fost analizată mai pe larg de tomism şi de filosofiile teologice care au derivat din romano catolicism. Trebuie să spun că în plan duhovnicesc teologia kenozei trebuie înțeleasă cât se poate de mult în sensul tradițional ortodox. Astfel că există o înțelegere profundă a smeririi de Sine a lui Dumnezeu în fața omului. Duhovniceşte, Ortodoxia ne învață că persoana kenotică a lui Hristos S-a smerit pe Sine nu numai în fața persoanei istorice a lui Ponțiu Pilat, ci în fața oricărui om, a tuturor persoanelor umane din toate timpurile. Creştinului i se cere acest exercițiu al înțelegerii implicațiilor duhovniceşti a kenozei hristice dincolo de simplul eveniment istoric. Kenoza transcede istoria. Faptul că o transcede nu înseamnă că o neagă. Deci kenoza nu este o negare a istoriei ci descoperirea unui sens mai profund al istoriei. Sensul ultim al kenozei este planul „pretern al lui Dumnezeu". Nu am greşii dacă am spune că din eternitate Dumnezeu a voit să se golească de Sine aceasta deoarece toate actele lui Dumnezeu nu pot fi decât eterne raportate la temporalitatea omului. Ar fi echivalentul a ceea ce matematica denumeşte raportul dintre infinit şi finit. Implicațiile teologice ale kenozei sunt dincolo de temporalitate. În temporalitate nu am putea înțelege toate implicațiile kenozei, dacă am reduce totul la timp şi la istorie.[10]

Mai întâi de toate trebuie să spunem că evenimentul kenozei a avut loc în timp. Deşi a fost un eveniment transcendent, kenoza trebuie explicată pe înțelesul mai multor categorii de credincioşi. Mai recent problema kenozei a fost analizată în tot felul de producții cinematografice,[11] romane, recenzii filosofice, studii ştiințifice etc. În mare parte aceste întreprinderi sunt salutare şi vrednice de încurajat în măsura în care rămân în limitele Ortodoxiei şi a Tradiției. Nu cred că aş greşii dacă aş spune sau aş afirma că evenimentul kenozei hristice a fost evenimentul central al istoriei umane de după Hristos. În existența istorică şi terestră a lui Hristos am putea include lumea evenimentul cosmic al kneozei, un eveniment care trebuie privit în sensul şi în perspectiva cosmologică. Din fericire resursele referitoare la kenoză sunt foarte multe în zilele noastre.[12] Smerirea de Sine a lui Dumnezeu este un fapt care poate fi cu greu explicat pe cale rațională. Ce L-a determinat pe Dumnezeu să renunțe la dumnezeirea Lui şi să îşi asume chipul unui simplu om? Ce L-a determinat pe Dumnezeu să recurgă la propria Lui negație, la propria Lui renunțare de Sine? Sunt nişte întrebări la care numai teologia poate răspunde sau cel puțin poate încerca să răspundă. A privii kenoza ca şi un simplu eveniment al trecutului este o mare greşală, fiindcă în planul transcendent al dumnezeirii toate actele hristice se repetă din nou şi din nou. Am putea spune că în sens duhovnicesc kenoza este o un act care se repetă ori de câte ori se săvârşeşte liturghia. Astfel că în plan filosofic kenoza trebuie înțeleasă anamentic. Există în acest sens multe implicații platonice ale sensului creştin al kenozei, a existenței faptului în sine a golorii de Sine a lui Dumnezeu. Această golire are un sens profund transcendent şi cosmologic. Din punct de vedere liturgic, ori de câte ori slujim liturghia trebuie să avem duhovniceşte conştiința repetiției acestui eveniment din punct de vedere duhovnicesc.[13] Liturghia ortodoxă ne face accesibilă mai mult decât orice o înțelegere liturgică a kenozei. O sinteză a cosmologiei kenotice o găsim în slujblele Bisericii, în principalele cărție de cult. Trebuie să spun că din mai multe puncte de vedere kenoza nu este numai un act biblic ci şi unul liturgic. Liturgica ortodoxă vorbeşte de o smerire de Sine a lui Dumnezeu în plan liturgic. De fapt mesajul Ortodoxiei este de a analiza din ce în ce mai mult implicațiile profunde ale subiectelor teologice raportate la planul liturgic. Kenoza nu este o simplă problemă duhovnicească şi religioasă, ci are implicații universale. Cartea de față este mai întâi de orice o încercare de popularizare a unor adevăruri profunde sau mai bine spus o încercare de a le aduce pe înțelesul cât mai multor dintre cititori interesați de subiectele biblice şi duhovniceşti. Aceste

[9] Ralph P. Martin, *Carmen Christi: Philippians 2.5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, 2nd ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1983). Fred Craddock, *Philippians*, Interpretation Commentary (Atlanta: John Knox, 1985).

[10] http://mb-soft.com/believe/txn/kenosis.htm.

[11] A se vedea în acest sens producția lui Franco Zeffirelii, *Jesus of Nazareth* din 1977, considerat una dintre cele mai bune ecranizări a acestui fragment scripturistic.

[12] Pe internet sunt disponibile la ora actuală aproximativ 353.000 de studii teologice cu conținut kenotic. În mare parte le unmele dintre ele le vom folosii studiile următoare.

[13] William T. Cavanaugh, *Being Consumed: Economics and Christian Desire* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

adevăruri sunt mai mult decât orice adevăruri care sunt descoperite celor care studiază teologie. Teologia este una dintre cele mai profunde ştiințe din domeniul uman şi una dintre cele mai dificile de înțeles discipline din cele care se leagă de studiul referitor la persoana lui Dumnezeu. Tot referitor la domeniul teologic însă există multe dificultăți pentru cei care vor să înțeleagă implicațiile ei. În accepția mea personală, omului nu i-a fost dată o altă disciplină mai profundă de studiu ca şi teologia. Studiul teologic aduce cu sine ample implicații kenotice, deoarece din punct de vedere ultim Creatorul se lasă a fi studiat de creatură, simbolic, Necreatul este cuprins de creat. Tema studiului teologic este prin urmare una kenotică. Faptul studiului teologic este o prelungire a actului kenozei.[14]

În perioada în care mi-am aprofundat studiile de teologie am fost întotdeauna atras şi provocat de tema kenozei, a smeririi lui Dumnezeu în fața creației Sale omul. Kenoza este subiectul modern a mai multor studii, arte, filme, culturi etc. Nu este cazul să luăm toate implicațiile modului în care omul modern a înțeles să redea taina smeririi [micşorării de Sine până la gradul ultim de golire din punct de vedere uman] a lui Dumnezeu. Putem spune mai multe decât orice că kenoza este o taină, este o mare condescență pe care Dumnezeu o face în fața omului şi a creației Sale. A înțelege kenoza însemnă a Îl înțelege pe Dumnezeu şi modul Lui de a opera, felul în care El vrea să se descopere omului. Kenoza este o parte a Revelației, este o parte a planului mântuirii omului şi o parte a obiectului de analiză a unui act transcendent. Trebuie să spun că nu ne putem rezuma numai la o înțelegere strict scripturistică a kenozei, dar restul demersurilor referitoare la kenoză trebuie să fie capabile să rămână în limitele scripturistice. În perioada modernă se resimte foarte mult o revenire la cadrele tradiționale ale înțelegerii scripturii şi în acest sens o revenire la o înțelegere ortodoxă a kenozei. Nu putem înțelege scriptura mai mult decât ceea ce ne permit înțelegerile tradiționale. Aceasta nu înseamnă că temele scripturistice nu sunt deschise dezbaterilor sau obiecțiilor.[15]

Prezentul studiu este un îndemn la aprofundarea tainei kenozei celor care sunt familiari cu mesajul biblic al Noului Testament. Trebuie spus că din punct de vedere ortodox kenoza este o mare taină. Ea trebuie să rămână pentru noi o taină care merită a fi sondată. În orice caz trebuie să spunem că kenoza ca şi concept de micşorare a lui Dumnezeu îşi are rădăcinile în iudaism.[16] Nu putem avea o înțelegere exactă a kenozei fără să cunoaştem bine fondul

---

[14] Nadejda Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, S.P.C.K., London, 1938. „Domnul cel nesfârşit si fără trup Se face pe Sine, din bunătate nemărginita, trup; şi Se micşorează, cum ar zice cineva, Cel mare si mai presus de fiinţa, ca sa Se poată uni cu făpturile Sale înţelegătoare, adică cu sufletele sfinţilor si cu ale îngerilor, ca sa fie in stare si acestea sa se împărătească de viata nemuritoare a dumnezeirii Sale. Fiindcă fiecare, după firea sa, este trup, îngerul, sufletul, dracul. Căci chiar daca sînt subţiri, dar in substanţa, in structura si in chipul lor, potrivit subţirimii firii lor, sunt trupuri subţiri. Deci trupul nostru in substanţa e gros, dar sufletul fiind un trup subţire, s-a învăluit si s-a îmbrăcat cu mădularele acestui trup, s-a îmbrăcat cu ochiul prin care vede, s-a îmbrăcat cu urechea prin care aude, cu mina, cu nasul si, simplu, cu tot trupul si cu mădularele lui. Cu trupul întreg s-a unit sufletul, pentru ca prin el îşi împlineşte toate lucrurile câte vin in viata. In acest fel, si bunătatea negrăită şi neînţeleasă a lui Hristos se micşorează si se face pe sine trup si se uneşte cu sufletele credincioase si iubite de El si le cuprinde si se face după cuvântul lui Pavel, un Duh cu ele, aşa zicând suflet cu suflet si ipostas cu ipostas, ca astfel de suflet sa vieze si sa subziste in dumnezeirea Lui si sa ajungă la viata nemuritoare si sa se desfăteze de o plăcere nestricăcioasă si de o slava negrăita" (Simeon Metafrastul, Parafraza la Macarie Egipteanul, 67, Filoc. Rom., vol. 5, p. 333-338).

[15] http://uwacadweb.uwyo.edu/religionet/er/judaism/Jcosmos.htm.

[16] Abranov, Tehilla. *Secret of Jewish Femininity*. NY: Targum, 1988. Agnon, Shmuel Yosef. Ed. *Days of Awe: A Treasury of Jewish Wisdom for Reflection, Repentance, and Renewal on the High Holy Days*. NY: Schocken, 1995. Alpert, Rebecca T. and Jacob J. Staub. *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach*. NY: Reconstructionist Press, 1985. Ariel, David. *The Mystic Quest: An Introduction to Jewish Mysticism*. NY: Schocken Press, 1992. Ariel, David. *What Do Jews Believe?: The Spiritual Foundations of Judaism*. NY: Schocken Press, 1996. Band, Arnold. *The Tales: Nahman of Bratslav*. NY: Paulist Press, 1978. Berlin, Adele, Marc Zvi Brettler, Michael Fishbane, Eds. *The Jewish Study Bible: Tanakh Translation, Torah, Nevi'Im, Kethuvim*. NY: Oxford University Press, January 2004. Biale, Rachel. *Women and Jewish Law: The Essential Texts, Their History, and Their Relevance for Today*. NY: Schocken Books, 1995. Blau, Joseph L. *The Story of Jewish Philosophy*. Ktav Publishing House, 1971. Blumenthal, David. ed. *Understanding Jewish Mysticism*. NY: KTAV, 1982. Bokser, Ben Zion. ed. *Abraham Isaac Kook: The Lights of Penitence, The Moral Principles, Lights of Holiness, Essays, Letters, And Poems*. NY: Paulist Press, 1978. Borowitz, Eugene. et al. *The Jewish Moral Virtues*. PA: Jewish Publication Society, 1999. Bokser, Ben Zion. *The Talmud - Selected Writings*. NY: Paulist Press, 1990. Boteach, Shmuel. *The Wolf Shall Lie Down With the Lamb*. NY: Jason Aronson Press, 1994. Brav, Stanley Rosenbaum, ed. *Marriage and the Jewish Tradition.* NY: Philosophical Library, 1951. Brener, Anne. *Mourning and Mitzvah: A Guided Journal for Walking the Mourner's Path Through Grief To Healing*. VT: Jewish Lights Publishing, 1993. Bridger, David. Ed. *The New Jewish Encyclopedia*, NY: Behrman House, 1976. Buber, Martin. *Hasidism and Modern Man*. NJ: Humanities Press, 1988. Buber, Martin. *I and Thou*. NY: MacMillan,

generic al iudaismului. Deci este necesar în acest sens o incursiune în profunzimea conceptelor religioase antice. Aceste concepte sunt cât se poate de elementare unei înțelegeri profunde a „motivației” psihologice a lui Dumnezeu de a Se „golii” pe Sine de Dumnezeirea Lui. Teologia vorbeşte de o şi mai mare kenoză a lui Hristos, cea a pogorârii la iad [doctrina lui descensus ad infernos].[17] Trebuie să spunem că din punct de vedere al Scripturilor, pogorârea la iad este o prelungire nevăzută a kenozei Fiului lui Dumnezeu. Dacă primul aspect al pogorârii la iad a Fiului lui Dumnezeu a avut loc din punct de vedere trupesc prin crucificarea Lui cu trupul pe cruce, al doilea aspect al pogorârii Sale la iad a fost pogorâtea sufletului Său în „locuințele morții.” Nu este vorba de o pogorâre fizică, ci de una, duhovnicească, de una în care cu scopul de a răscumpăra sufletele celor adormiți şi duşi în iad, a fost necesară o smerire kenotică a Fiului Dumnezeu, nevăzută lumii fizice. Crezul Bisericii Ortodoxe mărturiseşte că Hristos Dumnezeu S-a pogorât la iad.[18]

1974. Buber, Martin. Israel and the World: Essays in a Time of Crisis. NY: Syracuse University Press, 1997. Buber, Martin. Origin and Meaning of Hasidism. NY: Horizon, 1960. Buber, Martin. Tales of the Hasidim: Book One: The Early Masters and Book Two: The Later Masters/Two Books in One. NY: Schocken, 1991. Bulka, Rabbi Reuven P. Jewish Divorce Ethics. NY: Ivy League Press, 1992. Bulka, Rabbi Reuven P. Jewish Marriage: A Halachic Ethic. Ktav Publishing House, 1986. Bulka, Rabbi Reuven P. Judaism on Illness and Suffering. NY: Jason Aronson Press, 1998. Bulka, Rabbi Reuven P. Judaism on Pleasure. NY: Jason Aronson Press, 1995. Cardin, Rabbi Nina Beth. *The Tapestry of Jewish Time*. NJ: Behrman House, 2000. Cohen, Abraham. Everyman's Talmud: The Major Teachings of the Rabbinic Sages. NY: Schocken Books, 1995. Cohen, Jack J. *The Case for Religious Naturalism*. NY: Reconstructionist Press, 1958. Cohn-Sherbok, Dan. *Fifty Key Jewish Thinkers.* NY: Routledge, 1997. Chernick, Michael. *Essential Papers on the Talmud*. NY: New York University Press, 1995. Dan, Joseph. Jewish Mysticism and Jewish Ethics. NY: Jason Aronson, 1996. Dershowitz, Alan. The Vanishing American Jew: In Search of Jewish Identity for the Next Century. MA: Little Brown & Company, 1997 Diamant, Anita. Choosing a Jewish Life: A Handbook for People Converting to Judaism and for Their Family and Friends. NY: Schocken Books, 1998. Diamant, Anita. The New Jewish Baby Book: Names, Ceremonies & Customs, A Guide For Today's Families. VT: Jewish Lights Publishing, 1994. Diamant, Anita. The New Jewish Wedding, Revised and Updated Edition. NY: Scribner, 2001. Donin, Hayim. To Be a Jew: A Guide to Jewish Observance in Contemporary Life. NY: Basic Books, 1991. Donin, Hayim. To Pray as a Jew: A Guide to the Prayer Book and the Synagogue Service. NY: Basic Books, 1991. Donin, Hayim. To Raise a Jewish Child: A Guide for Parents. NY: Basic Books, 1991. Dorff, Elliot N. *Conservative Judaism: Our Ancestors to Our Descendants*. NY: Youth Commission, The United Synagogue, 1977. Dresner, Samuel H. The Sabbath. NY: United Synagogue Book Service, 1970. Dresner, Samuel H and Seymour Siegel. The Jewish Dietary Laws. NY: United Synagogue Book Service, 1980. Eisenstein, Ira and Eugene Kohn. *Mordecai M. Kaplan: An Evaluation*. NY: Jewish Reconstructionist Foundation, 1952. Elazar, Daniel J. and Rela Mintz Geffen. *The Conservative Movement in Judaism: Dilemmas and Opportunities*. NY: SUNY Press, 2000. Elon, Menachem. *Jewish Law: History, Sources, Principles (4 volume set).* PA: Jewish Publication Society, 1994 Encyclopedia Judaica. Coronet Books, 1994. Fackenheim, Emil. *To Mend the World.* IN: Indiana University Press, 1994. Fine, Lawrence. Essential Papers on Kabbalah. NY: NYU Press, 1995. Fine, Lawrence. *Safed Spirituality*. NY: Paulist Press, 1984. Fisch, Dov Aharoni. Jews for Nothing: On Cults, Intermarriage, and Assimilation. NY: Feldheim, 1984. Freedman, David Noel. Ed. The Leningrad Codex: A Facsimile Edition. MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 1998. Fried, Jacob, ed. *Jews and Divorce*. NY: Ktav, 1968. Freundel, Barry. *Contemporary Orthodox Judaism's Response to Modernity*. NJ: Ktav, 2004. (hardcover) (paperback) Gaon, Saadia. The Book of Beliefs and Opinions. Trans. by Samuel Roseblatt. CT: Yale University Press, 1989. Gold, Michael. And Hannah Wept: Infertility, Adoption, and the Jewish Couple. PA: JPS, 1994. Gold, Michael. Does God Belong in the Bedroom? PA: Jewish Publications Society, 1992. Goldberg, Hayim Binyamin. Mourning in Halachah. NY: Mesorah Publications, Ltd. 1991. Goodman, Martin, Jeremy Cohen, Edward Sorkin, Eds. *The Oxford Handbook of Jewish Studies*. NY: Oxford University Press, 2003. Green, Jay P., Ed. The Interlinear Bible: Hebrew/Greek/English. MA: Hendrickson Publishers, Inc. Multilingual edition, 2005. Greenberg, Blu. How to Run a Traditional Jewish Household. NY: Jason Aronson, 1989. Greenberg, Blu. On Women and Judaism: A View from Tradition. PA: Jewish Publications Society, 1998. Greenberg, Irving. Ezekiel I XX: A New Translation With Introduction and Commentary (Anchor Bible, Vol 22). NY: Anchor Bible, 1983. Greenberg, Moshe. The Jewish Way: Living the Holidays. NY: Jason Aronson, 1998. Grollman, Earl A. Concerning Death: A Practical Guide for the Living. MA: Beacon Press, 1974. Gruber, Samuel D. *Synagogues*. Metro Books, 1999. Grunfeld, I. The Sabbath: A Guide to Its Understanding and Observance. Jerusalem: Feldheim Publishers, 1988. Halevi, Judah. The Kuzari: An Argument for the Faith of Israel. NY: Schocken, 1966. Hammer, Reuven. The Classic Midrash. NY: Paulist Press, 1995. Heller, James G. *Isaac M. Wise: His Life, Work and Thought.* (NY: The Union of American Hebrew Congregations, 1965. Hertzberg, Arthur & Aron Hirt-Manheimer. Jews: The Essence and Character of a People. CA: Harper San Francisco, 1998. Hertzberg, Arthur. The Jews in America: Four Centuries of an Uneasy Encounter: A History. NY: Columbia University Press, 1998. Heschel, Abraham Joshua and Samuel H. Dresner. *The Circle of the Baal Shem Tov: Studies in Hasidism*. Chicago: University of Chicago Press, 1985. Heschel, Abraham Joshua. The Earth is the Lord's; The Inner World of the Jew in Eastern Europe. VT: Jewish Lights Publishing, 1995. Heschel, Abraham Joshua. God in Search of Man: A Philosophy of Judaism. NY: Noonday Press, 1997. Heschel, Abraham Joshua. I Asked for Wonder: A Spiritual Anthology. NY: Crossroad Publishing Co., 1983. Heschel, Abraham Joshua. Man Is Not Alone: A Philosophy of Religion. NY: Noonday Press, 1997. Heschel, Abraham Joshua. The Sabbath: Its Meaning for Modern Man. NY: Farrar, Straus, and Giroux, 1995. Heschel, Abraham Joshua. Who Is Man?. CA: Stanford University Press,

Povestirile despre pogorârea lui Hristos la iad nu sunt obişnuite tradițiilor apocaliptice iudaice şi a celor creştine. Pe tot parcursul evoluței iudaismului şi a creştinsimului din a doua perioadă a templului la primele câteva secole ale vremurilor noastre, conceptul de lume a iadului şi a vizitelor în lumea de jos, asociate de obicei cu o figură mesianică s-au schimbat dramatic. Pasajele din Vechiul Testament cum ar fi Osea 13, 14, care afirmă, „să îi eliberez pe ei din puterea lumii de jos? Să îi răscumpăr din moarte?" şi Isaia 52, 10 care a afirmat: „cei pe care Domnul i-a răscumpărat se vor întoarce şi vor intra în Sion" implică faptul că artunci când Mesia vine, el îi v-a răscumpăra cei pe care au murit, pentru ca şi ei să intre în paradis....Unele dintre cele mai timpurii mituri au implicat mituri profetice care erau capabile să se pogoare în lumea de jos şi să intervină pentru sufletele închise aici. Cea mai timpurie vizită de acest fel se găseşte în 1 Enoh a care datează de la începutul secolului al II-lea după Hristos. În timpul primei călătorii a lui

---

1965. Himelstein, Shmuel. *The Jewish Primer*. NY: Facts on File, 1990. Horwitz, Rivka. *Buber's Way to "I and Thou"*. PA: Jewish Publication Society, 1989. Hundert, Gershon D. ed. *Essential Papers on Hasidism: Origins to Present*. NY: New York University Press, 1991. Idel, Moshe. *Kabbalah: New Perspectives*. CT: Yale University Press, 1990. Idel, Moshe. *Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia*. NY: State University of New York Press, 1989. Idel, Moshe. *The Mystical Experience in Abraham Abulafia*. NY: State University of New York Press, 1988. Idel, Moshe. *Studies in Ecstatic Kabbalah*. NY: State University of New York Press, 1988. Israelowitz, Oscar. *Synagogues of the United States: A Photographic and Architectural Survey*. Israelowitz Publishing, 1992. Jacobs, Louis. *Hasidic Prayer.* NY: Littman Library of Jewish Civilization, 1993. Jacobs, Louis. *The Seeker of Unity: The Life and Works of Aaron of Starosselje*. NY: Basic Books, 1966. *The Jewish Publication Society Hebrew-English Tanakh*. PA: The Jewish Publication Society, 1999. Kamensky, Ellen, *Hawking God: A Young Jewish Woman's Ordeal In Jews For Jesus*. MA: Saphire Press, 1993. Kaplan, Aryeh. *Chassidic Masters: History, Biography, Thought*. NY: Moznaim, 1991. Kaplan, Aryeh. *Innerspace, Introduction to Kabbalah, Meditation, and Prophecy*. NY: Maznaim Publishing Corp., 1990. Kaplan, Aryeh. *Jewish Meditation*. NY: Schocken Books Inc., 1995. Kaplan, Aryeh. *The Light Beyond: Adventures in Hassidic Thought*. NY: Moznaim, 1981. Kaplan, Aryeh. *Made in Heaven: A Jewish Wedding Guide*. NY: Moznaim Publishing, 1983. Kaplan, Aryeh. *Meditation and Kabbalah*. ME: Samuel Weiser Inc., 1989. Kaplan, Aryeh. *Meditation and the Bible*. NJ: Jason Aronson, 1995. Kaplan, Mordecai M. *The Future of the American Jew*. NY: Reconstructionist Press, 1981. Kaplan, Mordecai M. *The Greater Judaism in the Making.* NY: Reconstructionist Press, 1967. Kaplan, Mordecai M. ed. *The Jewish Reconstructionist Papers*. NY: Behrman's Jewish Book House, 1936. Kaplan, Mordecai M. *Judaism as a Civilization*. PA: Jewish Publications Society, 1994. Kaplan, Mordecai M. *Questions Jews Ask: Reconstructionist Answers*. NY: Reconstructionist Press, 1987. Karp, Abraham, *From the Ends of the Earth: Judaic Treasures of the Library of Congress*. DC: Library of Congress, 1991. Kaufman, Michael. *Love, Marriage, and Family in Jewish Law and Tradition*. NJ: Jason Aronson, 1996. Kitov, Eliyahu. *The Book of Our Heritage: The Jewish Year and Its Days of Significance*. 3 vols. NY: Feldheim, 1997. Kitov, A.E. *The Jew and His Home*. NY: Shengold, 1963. Klein, Isaac. *A Guide to Jewish Religious Practice*. NY: Jewish Theological Seminary, 1988. Kolatch, Alfred J. *The Jewish Mourner's Book Of Why*. NY: Jonathan David Publishers, 1996. Kolatch, Alfred J. *The Jewish Book of Why/The Second Jewish Book of Why*. NY: Jonathan David Publishers, 1989. Kolatch, Alfred J. *This Is the Torah*. NY: Jonathan David Publishers, 1994. Kon, Abraham. *Prayer*. London: Soncino Press, 1972. Krinsky, Carol H. *Synagogues of Europe: Architecture, History, Meaning*. Dover Publications, 1996. Kung, Hans. *Judaism*. New York: Continuum, 1995. Kushner, Lawrence. *The Book Of Miracles: A Young Person's Guide To Jewish Spiritual Awareness: For Parents To Read To Their Children, For Children To Read To Their Parents*. VT: Jewish Lights Publishing, 1997. Kushner, Lawrence. *Honey From The Rock: An Easy Introduction to Jewish Mysticism*. VT: Jewish Lights Publishing, 1991. Kushner, Lawrence. *The River Of Light: Spirituality, Judaism, And The Evolution Of Consciousness*. VT: Jewish Lights Publishing, 1991. Lachower, Yeruham Fishel and Isaiah Tishby. *The Wisdom of the Zohar*. Oxford: Oxford University Press, 1989. Lamm, Maurice. *Becoming a Jew*. NY: Jonathan David, 1991. Lamm, Norman. *A Hedge of Roses: Jewish Insights into Marriage and Married Life*. NY: Feldheim, 1987. Lamm, Maurice. *The Jewish Way in Death and Mourning (Revised and Expanded Edition)*. NY: Jonathan David, 2000 Lamm, Maurice. *The Jewish Way in Love and Marriage*. NY: Jonathan David, 1991 Lebovits, Yehudah. *Shidduchim and Zivugim: The Torah Perspective in Finding Your Mate*. NY: Feldheim, 1987. Levi, Miriam. *Effective Jewish Parenting*. NY: Feldheim, 1986. Levi, Shonie and Sylvia Kaplan. *Guide for the Jewish Homemaker*. NY: Schocken Books, 1965. Levine, Baruch. *Leviticus: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation*. PA: JPS, 1996. Levine, Baruch. *Numbers 1-20: A New Translation With Introduction and Commentary (Anchor Bible, Vol. 4)*. NY: Anchor Bible, 1993. Levine, Baruch. *Numbers 21-36: A New Translation With Introduction and Commentary (Anchor Bible, Vol. 4a)*. NY: Doubleday, 2000. Lieber, David and Jules Harlow. Eds. *Etz Hayim: Torah and Commentary.* NY: United Synagogue of Conservative Judaism, 2001. Lowenthal, Naftali. *Communicating the Infinite: The Emergence of Habad School*. IL: University of Chicago Press, 1990. Maimonides, Moses and Shlomo Pines (tr.) *The Guide for the Perplexed Vol. 1.* IL: University of Chicago Press, 1974. Maimonides, Moses and Shlomo Pines (tr.) *The Guide for the Perplexed Vol. 2.* IL: University of Chicago Press, 1974. Martin, Bernard. *Prayer in Judaism*. NY: Basic Books, 1968. Matt, Daniel Chanan. *Zohar, The Book of Enlightenment*. NY: Paulist Press, 1988. Millgram, Abraham. *Jewish Worship*. PA: JPS, 1971. Milgrom, Jacob. *Leviticus 1-16: A New Translation With Introduction and Commentary (Anchor Bible, Vol. 3)*. NY: Doubleday, 1991. Milgrom, Jacob. *Leviticus 17-22*. NY: Bantam Doubleday Dell, 2000. Milgrom, Jacob. *Leviticus 23-27: A New Translation With Introduction and Commentary (Anchor Bible, Vol. 3)*. NY: Doubleday, 2001. Milgrom, Jacob. *Numbers: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation*. PA: JPS, 1996. Mindel, Nissan.

Enoh, el este dus într-o loc „fără nici un fel de cer sau temelie sub apă. Acolo nu erau nimic, chiar nici păsări dar era un loc al dezolării şi al pustietății” 1 Enoh 18, 19.

Este foarte clar că a existat o parte nevăzută fizic a kenozei Fiului lui Dumnezeu. Pentru asta spunem la Biserică şi „S-a pogorât” la iad când rostim crezul. Pentru mintea modernă este probabil necesar să conferim mai multe explicații. Este cât se poate de clar că Hristos nu S-a pogorât la iad cu trupul ci cu sufletul. Această pogorâre la iad cu sufletul trebuie înțeleasă ca şi o prelungire a kenozei sau a suferințelor îndurate de Hristos pe Golgota. Este vorba de kenoza sufletului Său. Istoric s-a putut localiza kenoza ca având loc în limitele istorice stabilite de descrierea stabilită de Noul Testament. S-a spus de mai mulți teologi că pogorârea la iad este una dintre cele mai grele teme ale teologiei ortodoxe. În plan practic această pogorâre nu poate fi descrisă real. Este extrem de greu să descriem o astfel de pogorâre. În orice caz ceea ce putem afirma este că pogorârea lui Hristos cu sufletul la iad nu a fost o pogorâre de

---

As For Me — My Prayers. 2 vols., NY: Kehot, 1984. Mintz, Jerome R. and Dan Ben Amos. *In Praise of the Baal Shem Tov Shivhei ha-Besht: The Earlies Collections of Legends about the Founder of Hasidism*. NY: Jason Aronson, 1994. Mogel, Wendy. *The Blessing of a Skinned Knee: Using Jewish Teachings to Raise Self-Reliant Children* NY: Penguin Putnam, 2001. Moore, George Foote. *Judaism in the First Centuries of the Christian Era.* 3 vols. MA: Hendrickson Publishers, Inc. 1997. Nadell, Pamela. *Women Who Would be Rabbis: A History of Women's Ordination, 1889-1985.* Beacon Press, 1999. Neusner, Jacob. *The Mishnah: a New Translation*. CT: Yale University Press, 1991. Oded, Arye. *Religion and politics in Uganda: A study of Islam and Judaism*. Nairobi: East African Educational Publishers, 1995. Olitzky, Kerry M. and Ronald H. Isaacs. *A Jewish Mourner's Handbook*. NJ: KTAV Pub. House, 1991. Patai, Raphael. *The Jewish Mind.* MI: Wayne State University Press, 1996. Patai, Raphael. *The Messiah Texts.* MI: Wayne State University Press, 1989. Petuchowski, Jakob J. *Understanding Jewish Prayer*. NY: Ktav, 1972. Prager, Dennis and Joseph Telushkin. *The Nine Questions People Ask About Judaism*. NY: Simon & Schuster, 1986. Propp, William. Ed. *Exodus 1-18: A New Translation With Introduction and Commentary (Anchor Bible, Vol. 2).* NY: Anchor Books, 1999. Rabinowicz, Harry M. *Hasidism: The Movement and Its Masters*. NY: Jason Aronson, 1988. Rabinowicz, Harry M. *Hasidism and the State of Israel*. Littman Library of Jewish Civilization, 1985. Rabinowicz, Harry M. *A World Apart: The History of Chasidism in England*. London: Valentine, Mitchell, 1997. Rabinowicz, Harry M. *The World of Hasidism*. London: Valentine, Mitchell, 1970. Raphael, Simcha Paull. *Jewish Views of the Afterlife*. NY: Jason Aronson, 1996. Rhine, Adam. *Hebrew Illuminations*. Sounds True, 2006. Rubinstein, Jeffrey L. *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition, and Culture.* MD: Johns Hopkins University Press, 2003. Robinson, Ira. *Moses Cordovero's Introduction to Kabbalah: An Annotated Translation of His Or Ne'erav*. NY: Ktav, 1994. Rosten, Leo. *The Joys of Yiddish*. NY: Pocket Books, 1991. Samely, Alexander. *Rabbinic Interpretation of Scripture in the Mishnah*. NY: Oxford University Press, 2002. Sarna, Nahum. *Genesis: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation.* PA: JPS, 1996. Sarna, Nahum. *Exodus: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation.* PA: JPS, 1996. Sarna, Nahum. *Understanding Genesis the Heritage of Biblical Israel*. NY: Schocken Books, 1970. Schechter, Solomon. *Some Aspects of Rabbinic Theology: Major Concepts of the Talmud*. Hendrickson Publishers, Inc., 1998. Schneersohn, Joseph I. *Some Aspects of Chabad Chassidim*. NY: Machne Israel, 1961. Scholem, Gershom. *Jewish Gnosticism, Merkvah Mysticism and Talmudic Tradition*. NY: Ktav, 1960. Scholem, Gershom. *Kabbalah*. NY: New American Library, 1989. Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism*. NY: Schocken Books, 1995. Scholem, Gershom. *Major Trends in Jewish Mysticism*. NY: Schocken Books, 1995. Scholem, Gershom. *On the Kabbalah and Its Symbolism*. NY: Schocken Books, 1996. Scholem, Gershom. *Sabbatai Sevi*, 2 vols. NJ: Princeton University Press, 1973. Scholem, Gershom. *Zohar: The Book of Splendor-Basic Readings from the Kabbalah*. NY: Schocken Books, 1995. Scherman, Nossan. *Tanach: The Stone Edition (Artscroll Series).* NY: Mesorah Publications, 1998. Scherman, Nossan. *Tanach: The Stone Edition Student Size Black.* NY: Mesorah Publications, 1998. Scherman, Nossan. *The Rabbinical Council of America Edition of the Artscroll Siddur*. NY: Mesorah Publications, 1987. Scult, Mel and Emanual Goldsmith. *Dynamic Judaism: The Essential Writings of Mordecai M. Kaplan*. NY: Fordham University Press, 1991. Seltzer, Robert. *Jewish People, Jewish Thought*. New York: Prentice Hall, 1982. Sharot, Stephen. *Messianism, Mysticism & Magic: a Sociological Analysis of Jewish Religious Movements*. NC: University of North Carolina Press, 1987. *The Shengold Jewish Encyclopedia*. NY: Shengold, 1998. Sherman, Shlomoh. *Escape From Jesus, One Man's Search For a Meaningful Judaism*. NY: Decalogue Books, 1983. Shochet, Jacob I. *The Mystical Tradition: Insights into the Nature of the Mystical Tradition in Judaism* . NY: Kehot, 1990. Silver, Abba Hillel. *A History of Messianic Speculation in Israel*. Peter Smith Pub., 1970. Silver, Abba Hillel. *Where Judaism Differs: An Inquiry into the Discinctiveness of Judaism*. NY: Collier Books, 1989. Singer, David , Ed. *American Jewish Year Book 2001*. NY: American Jewish Committee, 2001. Sklare, Marshall. *Conservative Judaism: An American Religious Movement*. MD: University Press of America, 1985. Soloveitchik, Joseph Dov. *Fate and Destiny: From Holocaust to the State of Israel* . Ktav Publishing House, 2000. Soloveitchik, Joseph Dov. *Halakhic Man*. NJ: Jason Aronson, 1996. Soloveitchik, Joseph Dov. *The Lonely Man of Faith*. PA: JPS, 1984. Spector, Sheila A. *Jewish Mysticism: An Annotated Bibliography on the Kabbalah in English* NY: Garland, 1984. Sperling, Harry, Simon, Maurice, Levertoff, Paul Philip. *The Zohar*. London: Soncino Press, reprinted 1978. Spier, Arthur. *The Comprehensive Hebrew Calendar: Twentieth to Twenty Second Century*. 3rd revised edition. Jerusalem/NY: Feldheim Publishers, 1986. Staug, Jacob and Jeffrey Schein. eds. *Creative Jewish Education: A Reconstructionist Perspective*. NY: Rossel Books and Reconstructionist Rabbinic Council Press, 1983. Steinberg, Milton. *Basic Judaism*. CA: Harcourt Brace Jovanovich, 1986. Steinsaltz, Adin. *A Guide to Jewish Prayer*. NY: Schocken, 2002 Steinsaltz, Adin. *Simple Words: Thinking About What Really Matters in Life*. NY: Simon & Schuster, 2001 Steinsaltz, Adin. *The Essential Talmud*. NY: Jason Aronson, 1982. Steinsaltz,

natură fizică, ci de natură duhovnicească. În plan duhovnicesc a fost o reparaţie a unui lanţ cazual rupt. Moartea lui Hristos a dus cu sine la intrarea sufletului lui Hristos la iad fapt care s-a produs cu toate sufletele celor adormiţi din veac. Este cât se poate de clar că mai toate filosofiile religioase au avut un fel de descriere a iadului. Grecii i-au spus hades, evreii i-au spus şeol. Creştinismul îl desemnează ca şi iad.[19] În cazul sufletului lui Hristos este cât se poate de clar că Hristos nu a voit să intre cu restul umanităţii în iad, după cum s-a stabilit prin căderea omului. Preferinţa omului pentru iad a fost la un anumit nivel predeterminată de exerciţiul fals al folosirii libertăţii sale. Este clar că a existat un iad antecedent căderii omului, creat de îngerii căzuţi, de cei care au respins mesajul binelui în general. Tema kenozei este o temă centrală universalităţii lumii religioase. În planul contemplaţiei kenoza primeşte multe conotaţii, cum ar fi cea a „întunericului supra-luminos”[20] de care vorbeşte Dionisie Areopagitul. Lumina dumnezeiască strălucind, în raportul cu omul, o creatură limitată devine insuportabil cumva de văzut raportul între Dumnezeu şi omul care o făptură limitată se poate autoanihila pe sine. Astfel că raportul kenotic dintre fiinţa şi energiile lui Dumnezeu este unul kenotic.

Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: A Reference Guide*. NY: Random House, 1996. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Part I, Tractate Bava Metzia*. NY: Random House, 1989. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Part II, Tractate Bava Metzia*. NY: Random House, 1990. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Part III, Tractate Bava Metzia*. NY: Random House, 1990. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Bava Metzia, Part 4*. NY: Random House, 1991. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Bava Metzia, Part 5*. NY: Random House, 1992. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Bava Metzia, Part VI*. NY: Random House, 1993. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ketubot, Part 1*. NY: Random House, 1991. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ketubot, Part 2 (Vol. 8)*. NY: Random House, 1992. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ketubot, Part III (Vol. 9)*. NY: Random House, 1993. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ketubot, Part IV (Vol. 10)*. NY: Random House, 1994. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ketubot (Vol 11, Part 5)*. NY: Random House, 1996. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ketubot (Vol 12. Pt 6)*. NY: Random House, 1997. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Sanhedrin (Vol 15, Part 1)*. NY: Random House, 1996. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Sanhedrin, Part II (Vol 16)*. NY: Random House, 1997. Steinsaltz, Adin *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Sanhedrin, Part III (Vol. 17).* NY: Random House, 1998 Steinsaltz, Adin *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Sanhedrin, Part IV (Vol. 18).* NY: Random House, 1998 Steinsaltz, Adin *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Sanhedrin, Part V (Vol. 19).* NY: Random House, 1999 Steinsaltz, Adin *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Sanhedrin, Part VI (Vol. 20).* NY: Random House, 1999 Steinsaltz, Adin *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Sanhedrin, Part VII (Vol. 21).* NY: Random House, 1999 Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ta'Anit, Pt II (Vol 14, Part 2)*. NY: Random House, 1996. Steinsaltz, Adin. *The Talmud: The Steinsaltz Edition: Tractate Ta'Anit, Part 1 (Vol. 13)*. NY: Random House, 1995. Steinsaltz, Adin. *The Thirteen-Petaled Rose*. NY: Jason Aronson, 1992. Stern, David. *Midrash and Theory: Ancient Jewish Exegesis and Contemporary Literary Studies (Rethinking Theory).* IL: Northwestern University Press, 1998 Stolper, Pinchas M. *Jewish Alternatives in Love, Dating and Marriage*. MD: University Press of America, Inc., 1985. Strassfeld, Michael. *Jewish Holidays: A Guide and Commentary*. NY: HarperCollins, 1985. Sussman, Ayala and Ruth Peled. *Scrolls From the Dead Sea*. DC: Library of Congress, 1993. Syme, Daniel. et al. *100 Essential Books for Jewish Readers*. NY: Carol Publishing, 1997. Syme, Daniel. *The Jewish Home*. NY: Jason Aronson, 1992. Telushkin, Joseph. *Biblical Literacy: The Most Important People, Events, and Ideas of the Hebrew Bible*. NY: William Morrow and Co., 1997. Telushkin, Joseph. *The Book of Jewish Values*. Harmony/Bell Tower, 2000. Telushkin, Joseph. *Jewish Literacy: The Most Important Things to Know About the Jewish Religion, Its People and Its History*. NY: William Morrow and Co., 1991. Telushkin, Joseph. *Jewish Wisdom: Ethical, Spiritual, and Historical Lessons from the Great Works and Thinkers* . NY: William Morrow and Co., 1994. Tendler, Rabbi Moshe D. *Pardes Rimonim: A Manual for the Jewish Family* (revised edition). NJ: Ktav, 1988. Tendler, Rabbi Moshe D. and Fred Rosner. *Practical Medical Halachah*. NY: Jason Aronson, 1997. Tigay, Jeffrey. *Deuteronomy: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation.* PA: JPS, 1996. Trepp, Leo. *The Complete Book of Jewish Observance*. NY: Summit Books, 1996. Twaddle, Michael. *Kakungulu & the Creation of Uganda 1868-1928*. Ohio University Press, 1993. Ver theim, Aaron. *Law and Custom in Hasidism*. NJ: K'tav, 1992. Walzer, Michael. *Exodus and Revolution*. NY: Basic Books, 1986. Weiner, Herbert. *9 1/2 Mystics, The Kabbala Today*. NY: Collier Books, 1997. Weiss, Joseph and David Goldstein. *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. NY: Littman Library of Jewish, 1986. Welfeld, Irving. *Why Kosher — An Anthology of Answers*. NY: Jason Aronson, 1996. Westheimer, Ruth and Jonathan Mark. *Heavenly Sex: Sexuality in the Jewish Tradition*. Continuum Publishing Group, 1996. Wiesel, Elie. *A Passover Haggadah*. NY: Simon & Schuster, 1993. Wiesel, Elie. *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*. NY: Summit Books, 1985. Wiesel, Elie. *Souls on Fire: Portraits and Legends of Hasidic Masters*. NY: by Jason Aronson, 1993. Wigoder, Geoffrey , Ed. *The New Standard Jewish Encyclopedia*. NY: Facts on File, 1992. Winkler, Gershon. *The Soul of the Matter; A Jewish Kabbalistic Perspective on the Human Soul Before, During and After quot;Life."* NY: Judaica Press, 1992. Wirszubski, Chaim. *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Cambridge: Harvard University Press, 1989. Wylen, Stephen M. *Gossip: The Power of the Word*. NJ: Ktav, 1993. Zalman, Shnuer. *Shulchan Aruch: Code of Jewish Law; Vol. 1*. Kehot Publication Society, 2002. Zornberg, Avivah Gottlieb. *The Beginning of Desire: Reflections on Genesis*. NY: Image Books, 1996. Zornberg, Avivah Gottlieb. *The Particulars of Rapture: Reflections on Exodus*. NY: Image Books, 2002.

Dumnezeu nu poate fi cunoscut în esența Lui după cum se spun părinții orientali, dar El poate fi cunoscut în energiile lui. Raportul ființă energii este paradigamtic un raport kenotic. El trebuie înțeles cât se poate mai bine în termeni tradiționali. Există o mişcare kenotică a ființei lui Dumnezeu în raport cu făptura Lui prin definirea raportului kenotic. Ființa lui Dumnezeu nu pote fi pătrunsă sau nu se poate cunoaşte despre ea mai nimic decât numai dacă nu există acest raport kenotic al golirii de Sine a lui Dumnezeu în raport cu creația. Golirea de Sine a lui Dumnezeu nu a înseamnt o golire a ființei lui Dumnezeu. Dumnezeu nu s-a golit pe Sine până la anihilarea de Sine. Nu putem afirma din punct de vedere dogmatic că Dumnezeu a rămas fără capacitatea de a fi propriul Său stăpânitor al ființei Sale. Golirea de Sine a lui Dumnezeu în actul kenotic al smeririi Sale a fost una dintre cele mai mai grele probleme teologice. Se ridica întrebarea, S-a golit Dumnezeu de ființa Sa sau numai de ipostasul propriu al lui Hristos? Este clar că din punct de vedere dogmatic Dumnezeu nu S-a golit de ființa Lui care este imutabilă.[21] A fost vorba de o golire reală a lui Dumnezeu dar nu a esenței Sale, a ființei Lui intime, ca să mă exprim mai plastic. Kenoza nu a afectat esența lui Dumnezeu care ar fi însemant o deteriorare a lui Dumnezeu în raport cu Sine.

Deci am putea preciza că Dumnezeu S-a golit pe Sine de Dumnezeirea lui față de om şi este necesar să vedem kenoza din fața lui Ponțiu Pilat ca fiind continuată de pogorârea Sa la iad. De fapt din multe puncte de vedere teologice „pogorârea la iad" a ridicat cele mai multe semne de întrebare şi nescunoscute decât a ridicat interogatoriul din fața lui Ponțiu Pilat sau răstignirea. Am putea să ne întrebăm ce a avut loc cu sufletul lui Hristos după ce a a murit. Toți părinții orientali îmbunătătăți ne spun că sufletul lui Hristos, fiind asumat de Dumnezeirea lui a scos afară din iad restul sufletelor prinse acolo. Este foarte greu din punct de vedere teologic de explicat cum a avut loc „aceasă pogorâre la iad." Este cât se poate de clar că Dumnezeirea lui Hristos nu a fost ştirbită de această descensiune. În plan kenotic am putea spune că a existat un fel de „gol" în descensiunea lui Hristos cu trupul la iad. Este clar că forțele demonice nu se aşteptau să aibă loc o astfel de întoarcere a situțaiei ca să ne exprimăm omeneşte. Hristos a fost singur capabil să

---

[17] Peel, M. & Zandee, J. (1990) "The Teachings of Silvanus (VII,4)" in James M. Robinson's *The Nag Hammadi Library* (revised ed.) San Francisco: Harper, 379-395. Broek, R.V.D. (1986) "The Theology of the Teachings of Silvanus" *Vigiliae Christianae*, 40. Zandee, J. (1981) "The Teachings of Silvanus (NHC VII,4) and Jewish Christianity" in R.V.D.Broek and M.J. Vermaseren's *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*. Leiden: E.J. Brill. Peel, M. (1979) "The 'Descensus ad inferos' in 'the Teachings of Silvanus' (CG VII,4).' *Numen*. Zandee, J. (1981) "The Teachings of Silvanus (NHC VII,4) and Jewish Christianity" in R.V.D.Broek and M.J. Vermaseren's *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions: presented to Gilles Quispel on the Occasion of his 65th Birthday*. Leiden: E.J. Brill. Charlesworth, J.H. (1998) "The Original Language of the Odes of Solomon" *Critical Reflections of the Odes of Solomon* (vol. 1, chap 4) Sheffield: Sheffield Academic Press. Drijvers, H. (1984) *East of Antioch: Studies in Early Syriac Christianity*. London: Variorum Reprints. Harris (p. 10) citing Stroeter, E.F. (1952) *Die Herrlichkeit des Leibes Christi" Der Epheserbrief* (2nd Ed) Guemlingen Bern: Siloah. Thompson, G.H.P. (1967) *The Letters of Paul to the Ephesians, to the Colossians, and to Philemon*. Cambridge" Cambridge University Press. Stroeter, E.F. (1952) *Die Herrlichkeit des Leibes Christi" Der Epheserbrief* (2nd Ed) Guemlingen Bern: Siloah. Harris III, W. H. (1996) *The Descent of Christ: Ephesians 4:4-11 and Traditional Hebrew Imagery*. Leiden: E.J. Brill. MacCulloch, J.A. (1930) *The Harrowing of Hell: A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*. New York: AMS Press. Bauckham, R. (1994) "The Apocalypse of Peter" A Jewish Christian Apocalypse from the Time of Bar Kokhba." *Apocrypha*.

[18] Berenstein, Alan E. The Formation of Hell. Ithaca: Cornell UP, 1993. Hryniewicz, Waclaw. "Can Non Believers Be Redeemed? Soteriological Universalism." Dialogue and Universalism 8. 1-2 (1988). Kvanvig Jonathan L. The Problem of Hell. Oxford: Oxford UP, 1993. Ludlow, Morwenna. Universal Salvation: Eschatology in the Thought of Gregory of Nyssa and Karl Rahner. Oxford: Oxford UP, 2000. Morgan, Christopher W, ed. Hell Under Fire. Grand rapids, MI: Zondervan, 2004. Newlands, George. Theology of the Love of God. Atlanta: Knox, 1980. Neuhaus, Richard J. Death On A Friday Afternoon. New York: Basic, 2000. Oakes, Edward T. Pattern of Redemption: The Theology of Hans Urs von Balthasar. New York: Continuum, 1994. O'Donnell, John. Hans Urs von Balthasar. Collegeville, MN: Liturgical, 1994. O'Hanlon, Gerard F. The Immutability of God in the Theology of Hans Urs von Balthasar. Cambridge: Cambridge UP, 1990. Pieper, Josef. A Brief Reader on the Virtues of the Human Heart. San Francisco: Ignatius, 1991. Pietras, Henryk. *Początki Teologii Kosciola.* Krakow: Wydawnictwo WAM, 2000. Piotrowski, Eligiusz. Teodramat. Dramatyczna Soteriologia Hansa Ursa von Balthasara. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1999. Regis, Martin. The Suffering of Love: Christ's Descent Into the Hell of Human Hopelessness. Petersham, MA: St. Bede's, 1995. Rutler, George William. The Four Last Things. Evanston, NY: Credo, 1986. Sachs, John R. "*Apocatastasis* in Patristic Theology." Theological Studies 54 (December 1993) : 617-640.

[19] Anbtonie Plămădeală, *Trei ceasuri în iad,* (Sibiu, 1993).

[20] http://www.greatdreams.com/sacred/super-luminous.htm.

[21] Jeniffer Herrcik, *Does God change? Reconciling the imutable God of love with the God of love* (Sydney, 2005).

realizeze această întoarcere în spre „întuneric” în spre lumea „umbrelor.” Este cât se poate de clar că această „descensiune” cu sufletul la iad a lui Hristos a fost o parte din actul kenozei şi nu trebuie privită altfel. Nu trebuie să înțelegem kenoza ca şi o renunțare a lui Dumnezeu la dumnezeirea Lui, ci ca şi o necesitate de a asuma trupul omenesc şi de a se pogorâ în cele „mai de jos la pământului.” Dumnezeu însuşi a asumat această pogorâre cu toate consecințele ei ontologice. Kenoza trebuie înțeleasă în termenii ontologiei.[22] Mai presus de orice este un act transcendent, dar în vremurile contemporane se resimte necesitatea unei analize mai clare a conceptului ei. Kenoza este ceva care depăşeşte capacitatea de a înțelegere a filosofiei, a ştiințelor exacte, a mecanicii şi a metafizicii. Kenoza este un subiect care trebuie înțeles în limitele tradiționale ale Ortodoxiei. Nu putem concepe Ortodoxia fără conceptul de knoză şi nu putem concepe viața Treimică fără această realitate transcedentă înțelegerii oamneşti. Cu când sârguințele duhovniceşti referitoare la înțelegerea kenozei Fiului lui Dumnezeu vor continua cu atât ne vom apropia mai mult de profunzimea înțelegerii coborârii la iad. Deşi Hristos S-a coborât la iad, El nu a rămas acolo sau mai bine spus nu a fost în întregime cuprins sau „contagiat” de iad. În acest sens este cât se poate de actual să avem din ce în ce mai multe înțeleri referitoare la kenoză, la semnificației şi la implicațiile ei profunde. Pogorârea lui Hristos la iad a devenit un simbol în iconografia ortodoxă. Acest simbol este şi un simbol al kenozei ultime pe care o sărbătorim în Sâmbăta Mare din Săptămâna patimilor. Adevărata „răsturnare” a lucrurilor a avut loc atunci, în momentul în care sufletul lui Hristos a ieşit biruitor din „temnința” iadului.

“Pornind de la uşile pocăinței care ni se deschid, luând în considerare îndemnul condacului din Canonul cel Mare: "Suflete al meu, suflete al meu, scoală-te pentru ce dormi", trecând prin baia canonului de pocăinta şi însoțind pocăința noastră de rugaciunea Sfântului Efrem Sirul, dorind a ne împodobi cămara sufletului nostru cu haina de nuntă a faptelor bune, dupa ce am vazut lacrimile pocăintei, ajungem la dobandirea stării celei dintâi. Aceasta nu înseamna

[22] http://en.wikipedia.org/wiki/Ontology. Werner Leinfellner, Eric Kraemer and Jeffrey Schank (eds.) - *Language and Ontology. Proceedings of the Sixth International Wittgenstein Symposium. 23th to 30th August 1981 Kirchberg am Wechsel (Austria)* - Wien, Hölder-Pichler-Tempsky, 1982, *Preface by The Editors.* Booch, G., Rumbaugh, J. and Jacobson, I. (1997).*The Unified Modeling Language userguide*: Addison-Wesley. Brachman, R.J., McGuinness, D.L., Patel-Schneider, P.F.,Resnick, L.A. and Borgida, A. (1991). Living with CLASSIC: When and how to useKL-ONE-like language.*Principles ofSemantic Networks*. J. F. Sowa, editor, Morgan Kaufmann**:**401-456. Brickley, D. and Guha, R.V. (1999). Resource DescriptionFramework (RDF) Schema Specification. Proposed Recommendation, World Wide WebConsortium**:**http://www.w3.org/TR/PR-rdf-schema. Chimaera (2000). Chimaera Ontology Environment.www.ksl.stanford.edu/software/chimaera Duineveld, A.J., Stoter, R., Weiden, M.R., Kenepa, B. andBenjamins, V.R. (2000). WonderTools? A comparative study of ontologicalengineering tools.*International Journalof Human-Computer Studies***52**(6):1111-1133. Farquhar, A. (1997). Ontolingua tutorial.http://ksl-web.stanford.edu/people/axf/tutorial.pdf Gómez-Pérez, A. (1998). Knowledge sharing and reuse.*Handbook of Applied Expert Systems*.Liebowitz, editor, CRC Press. Gruber, T.R. (1993). A Translation Approach to PortableOntology Specification.*KnowledgeAcquisition***5**: 199-220. Gruninger, M. and Fox, M.S. (1995). Methodology for theDesign and Evaluation of Ontologies. In:*Proceedings of the Workshop on BasicOntological Issues in Knowledge Sharing, IJCAI-95*, Montreal. Hendler, J. and McGuinness, D.L. (2000). The DARPA AgentMarkup Language.*IEEE IntelligentSystems***16**(6): 67-73. Humphreys, B.L. and Lindberg, D.A.B. (1993). The UMLSproject: making the conceptual connection between users and the information theyneed.*Bulletin of the Medical LibraryAssociation***81**(2): 170. McGuinness, D.L., Abrahams, M.K., Resnick, L.A.,Patel-Schneider, P.F., Thomason, R.H., Cavalli-Sforza, V. and Conati, C. (1994).Classic Knowledge Representation System Tutorial.http://www.bell-labs.com/project/classic/papers/ClassTut/ClassTut.html McGuinness, D.L., Fikes, R., Rice, J. and Wilder, S. (2000).An Environment for Merging and Testing Large Ontologies.*Principles of Knowledge Representation andReasoning: Proceedings of the Seventh International Conference (KR2000)*. A.G. Cohn, F. Giunchiglia and B. Selman, editors. San Francisco, CA, MorganKaufmann Publishers. McGuinness, D.L. and Wright, J. (1998). Conceptual Modelingfor Configuration: A Description Logic-based Approach.*Artificial Intelligence for EngineeringDesign, Analysis, and Manufacturing - special issue on Configuration*. Musen, M.A. (1992). Dimensions of knowledge sharing andreuse.*Computers and BiomedicalResearch***25**: 435-467. Ontolingua (1997). Ontolingua System Reference Manual.http://www-ksl svc.stanford.edu:5915/doc/frame-editor/index.html Price, C. and Spackman, K. (2000). SNOMED clinical terms.*BJHC&IM-British Journal of HealthcareComputing&Information Management***17**(3): 27-31. Protege (2000). The Protégé Project.http://protege.stanford.edu Rosch, E. (1978). Principles of Categorization.*Cognition and Categorization*. R. E. andB. B. Lloyd, editors. Hillside, NJ, Lawrence Erlbaum Publishers**:** 27-48. Rothenfluh, T.R., Gennari, J.H., Eriksson, H., Puerta, A.R.,Tu, S.W. and Musen, M.A. (1996). Reusable ontologies, knowledge-acquisitiontools, and performance systems: PROTÉGÉ-II solutions to Sisyphus-2.*International Journal of Human-ComputerStudies***44**: 303-332. Rumbaugh, J., Blaha, M., Premerlani, W., Eddy, F. andLorensen, W. (1991).*Object-orientedmodeling and design*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall. Uschold, M. and Gruninger, M. (1996). Ontologies: Principles,Methods and Applications.*KnowledgeEngineering Review***11**(2).

altceva decat restaurarea ființei noastre, înnoirea şi transfigurarea ei. Prin aceasta nu facem decat să ajungem la înviere. Caci, ce înseamna învierea decât transfigurarea ființei noastre, eliberarea de pacat şi ridicarea ei în mărire. De aici şi relația strânsă între pocăință şi înviere pe care o gasim la tot pasul in Triod. Perioada Triodului şi a Postului Mare este comparată, în cântări, cu primăvara, când totul se reînnoieste, înviaza după o adormire provizorie. Trezirea din somnul păcatului este asemenea primăverii şi învierii din moarte, prin care cei curățiți de păcate, primesc învierea ca pe o reînnoire. Numai în stare de curație şi lumină interioară putem să-l primim pe Hristos cel înviat. În această privință, cântările bisericeşti ne indeamna astfel: "primavara sfântului post, care luminează trupurile şi sufletele tuturor... Ideea pregătirii sufletesti a credincioşilor prin rugaciune şi post, în vederea luminatei prăznuiri a Sfintelor Paşti, este presărată cu prisosință în câmpul fertil şi roditor al Triodului. Astfel, într-una din cântările din Duminica lăsatului sec de carne de la vecernie, ne rugam: "Să ne întoarcem la pocăință şi să ne curățim simțirile asupra cărora este razboiul... cu nădejdea darului inimii, întărindu-ne şi întru acest chip vom mânca Mielul lui Dumnezeu întru sfânta şi purtătoarea de lumina noapte a învierii". Exemplele se pot înmulți. Ele abundă în cântările Triodului. Ne vom limita la acestea, arătând că la bucuria învierii nu se ajunge decat prin răstignirea omului păcatului şi transfigurarea duhovnicească pe care creştinul le primeste de la Sfânta Biserică prin slujbele Triodului care-l pregatesc şi-l conduc la bucuria învierii: "vieții celei fără de moarte ne-am învrednicit cu învierea Ta." De aceea, sărbatoarea învierii este aşteptată cu emoție şi cu deosebită bucurie de toti credincioşii din întreaga lume, dornici de mântuire şi viață veşnica. Spre acest izvor al nesecatei bucurii, spre sărbatoarea sărbatorilor şi bucuria bucuriilor ne conduc slujbele şi cântarile Triodului. După ce a trecut vremea tânguirii şi a plânsului, vremea pocăintei, îl aşteptam pe Hristos cel înviat pentru a ne spune, ca şi femeilor mironosite: "Bucurați-vă!" (Matei 28, 19).[23]

IMPLICAȚIILE GENERICE COSMOLOGICE ALE KENOZEI

Cosmologia este studiul ştiințific care se ocupă cu studiul istoriei apariției universului.[24] Este cât se poate de evident în ultimii ani că înțelegerea "începuturilor" universului material "scapă" sau depăşeşte limitele ştiinței. Trebuie să spunem că la un anumit nivel Hristos a adus cu Sine o înțelegere proprie a conceptului de cosmologie. Paginile Noului Testament pun la un anumit nivel bazele unei altfel de cosmologii, care este diferită de cosmologia iudaică sau mai bine spus de concepțiile antice în general. A se vedea în acest sens evanghelia Sfântului Ioan care pune temeliile unei noi cosmologii.[25] Cosmologia creştină este diferită de restul conceptelor religioase referitoare la creație şi la

[23] http://www.crestinortodox.ro/Pocainta_si_inviere_in_Triod-p53-20880.
[24] http://ro.wikipedia.org/wiki/Cosmologie. http://www2.iap.fr/pnc/.
[25] Theology and Christology in the Fourth Gospel: Essays by the Members of the Society for New Testament Studies Monograph Series Johannine Writings Seminar – Edited by G. Van Belle, J. G. Van Der Watt, and P. Maritz.

univers. Pierre Theilard de Chardin a vorbit de aşa numita “conştiinţă cosmică” a lui Hristos realizată în întruparea Sa, de punctele de evoluţie cosmice alfa şi omega. Planul cosmologiei creştine este astfel simbolic exprimat în apocalipsă unde se spune că Hristos este alfa şi omega, începutul şi sfârşitul universului sau al cosmosului. Este cât se poate de clar că kenoza este un act cu profunde implicaţii cosmologice.[26] Cosmologia a implicat în acest sens un fel de schimbare a sine a structurilor lansate în creaţie.[27] La prima vedere nu ar exista nici un fel de legătură între kenoză şi cosmologie.[28] Astfel că putem vorbii de cosmologie ca şi de o disciplină care a stabilit un fel de raport cu hristologia.[29] În caz nu trebuie să vedem cosmologia ca şi o simplă disciplină care a fost lipsită de orice efectivitate în demersul ei ultim faţă de actul kenotic al lui Hristos. După cum ne spun Scripturile, Hristos a fost „inteligenţa" sau „Logosul" prin care S-a creat cosmosul. Am putea spune că El s-a golit de Sine pentru a devenii om, pentru a devenii produsul raţionalităţii Sale, propria Lui creaţie. Din punct de vedere cosmologic, Creatorul a devenit creatură, nematerialul cosmic a devenit material cosmic.[30] Mai recent ni se spune că a existat din partea lui Dumnezeu un fel de „suferinţă cosmică."[31] Faptul că Dumnezeu şi-a asumat cumva condiţia oamenească, natura omenească a reprezentat simbolic o asumare a naturii cosmice, a cosmosului. Astfel că găsim mai multe ipoteze care ne spun că asumarea naturii omeneşti a lui Hristos a fost o asumare a unui univers suferind, a unei creaţii care avea riscul să „eşueze." Kenoza a fost un plan cosmologic, reducerea lui Hristos la asumarea condiţiei cosmice, a dezdumnezeirii Lui în raport cu lumea creată. Lăsând lumea necreată la o parte, Hristos a realizat un fel de golire ontologică a Sinelui, a dumnezeirii Sale.[32] După cum vedem cosmologia are profunde implicaţii kenotice. Cosmosul se bazează ca şi existenţă pe realitatea existenţei lui Hristos. Hristos este „plănuitorul" cosmosului şi a ordinii din el. Deci Hristos a devenit în plan cosmologic produsul creaţiei Lui.[33] Prin întrupare şi kenoză Hristos a devenit cosmologie, mai precis El s-a identificat cu scopul creaţiei, a

---

[26] http://www.damtp.cam.ac.uk/user/gr/public/qg_qc.html.

[27] “În cadrul ştiinţei creaţioniste există un conflict între conceptul de „intervenţie Divină" şi anumite construcţii umane (imaginaţii), caz în care astfel de construcţii sunt pretinse a fi „felul în care le-a făcut Dumnezeu". Astăzi, evoluţia teistă precum şi conceptul de „Promotor" al lui Aristotel sunt aproape echivalente. Din această noţiune, am putea construi o scară relativă către gradul pe care comportamentul sistemului natural urmează modelele asociate cu imaginaţiile umane care declară că „aşa le-a făcut Dumnezeu" contra comportamentului de sistem natural produs de intervenţia Divină (procesele miraculoase). O astfel de scală nu ar fi avut prea mare înţeles pentru comportamentul sistemului natural care nu este discutat în cadrul scripturilor (adică acolo unde scripturile tac într-o astfel de materie), unde speculaţia necontradictorie este de obicei permisă. Există multe modele pentru creaţie care pretind că urmează relatarea scripturală. DAR, astfel de descrieri minimalizează direct intervenţia Divină. Intervenţia Divină în aceste modele nu urmează declaraţiile scripturale care, pentru mine, indică faptul că s-a aplicat intervenţia Divină. Ceea ce fac aceste modele este să solicite intervenţia Divină doar la punctul în care imaginaţiile umane eşuează în a oferi o explicaţie semnificativă. Personal, eu resping această abordare de teologie/ştiinţă în acord cu directivele scripturale. Următoarea cosmologie U nu înlocuieşte imaginaţiile umane cu intervenţia Divină directă ci mai degrabă reţine intenţia scripturală acolo unde Biblia nu este tăcută în materia respectivă. Personal sper că aceasta glorifică scenariul creaţiei lui Dumnezeu. Există un mod de a simplifica terminologia ştiinţifică oferită în următoarea descriere atunci când o interpretarea teologică este considerată. Ceea ce atinge această simplificare este o substituţie pentru astfel de termeni seculari precum „ultracuvânt, ultralogică şi subparticule" şi altele asemenea, expresia „procesele supranaturale". Este foarte important să notăm faptul că o astfel de substituţie trebuie să fie considerată dacă nu se foloseşte de altfel o interpretare teologică. Modelul MA poate genera universuri fără vreo astfel de interpretare. Toată materia anterioară secţiunii 7 poate fi înlăturată în acest proces de simplificare. Simplificarea începe cu această secţiune. Anumite speculaţii sunt făcute în secţiunea 10. Unii ar putea chiar să înceapă de la paragraful patru de la 10. Există în cadrul acestei secţiuni alte speculaţii care folosesc materialul luat din cartea „Einstein Corrected" (Einstein Corectat). Aceste procese pot fi re-descrise în mod simplu ca, încă o dată, supranaturale în caracter. Termenul „supranatural" înseamnă „ceea ce este superior faţă de forţele recunoscute sau de legile naturii, unde aceste forţe recunoscute sau legi sunt relative faţă de comportamentul sistemelor naturale conţinute în cadrul universului nostru". DAR, atunci când interpretarea teologică este considerată, cineva ar include o cerinţă adiţională ca aceste procese sunt considerate acelea care sunt utilizate în mod specific de Dumnezeul descris în cadrul Scripturilor." http://www.voxdeibaptist.org/O_Cosmologie_U.htm.

[28] http://www.aip.org/history/cosmology/ideas/start-of-scientific-cosmology.htm.

[29] http://www.regulus.ro/gpu/text/cosmologie.pdf.

[30] Matthew Fox, *The Coming of the Cosmic Christ* (HarperOne; 1 edition, 1988).

[31] Gloria L. Schaab, *Creative Suffering of the Triune God, An Evolutionary Theology* (Oxford University Press, 2007).

[32] Hristos Yanaras, *Persoană şi eros,* (Anastasia: Bucureşti, 2002).

[33] http://www.ctinquiry.org/publications/reflections_volume_8/russell.htm.

devenit propria lui creație. Consider că aceste aspecte nu au fost suficent dezbătute de teologiile contemporane.[34] Este necesară o mai bună înțelegere a raporturilor dintre cosmologie şi teologie pentru a înțelege implicațiile depline ale kenozei. Aceasta fiindcă kenoza nu este o simplă „problemă religioasă" cum tinde să fie redusă în mediile contemporane. Dumnezeu a fost Cel care S-a smerit şi S-a golit pe Sine de toată dumnezirea Lui. Kenoza este unul dintre cele mai grele de înțeles capitole din Noul Testament. De fapt este greu să înțelegem în ansamblu creştinismul. Cred că la fel ca şi în veacurile trecute kenoza a înseamnt o mare taină. Este de greu de definit un sens profund al kenozei. În orice caz este necesar să studiem kenoza mai în profunzime fiindcă la baza ei stă înțelegerea universului creat. Tema kenozei este o temă care se leagă de profunzimea înțelegerii vieții dumnezeieşti Treimice. Persoanele Treimice sunt într-un profund raport de kenoză una cu alta. Această mişcare „democratică" a kenozei lui Dumnezeu față de Sine [persoanele Dumenezeieşti] sunt cât se poate de smerite în raporturile lor. Ca şi reflecție a acestei stări de

[34] Robert John Russell, "Eschatology and Physical Cosmology: A Preliminary Reflection," in *The Far Future: Eschatology from a Cosmic Perspective*, ed. George F. R. Ellis (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2002), 266-315; Robert John Russell, "Bodily Resurrection, Eschatology and Scientific Cosmology: The Mutual Interaction of Christian Theology and Science," in *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, ed. Ted Peters, Robert John Russell and Michael Welker (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2002), 3-30; Robert John Russell, "Sin, Salvation, and Scientific Cosmology: Is Christian Eschatology Credible Today?" in *Sin & Salvation*, ed. Duncan Reid and Mark Worthing (Australia: ATF Press, 2003). Willi Marxsen, *The Resurrection of Jesus of Nazareth*, trans. Margaret Kohl (Philadelphia: Fortress Press, 1970). Raymond E. Brown, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus* (New York: Paulist Press, 1973). Gerald O'Collins, S. J., *The Resurrection of Jesus Christ* (Valley Forge: The Judson Press, 1973). Thorwald Lorenzen, *Resurrection and Discipleship: Interpretive Models, Biblical Reflections, Theological Consequences* (Maryknoll: Orbis Books, 1995). James Trefil and Robert M. Hazen, *The Sciences: An Integrated Approach*, Second Edition / Updated Edition (New York: John Wiley & Sons, Inc., 2000), Ch. 15; George F. Ellis and William R. Stoeger, S.J., "Introduction to General Relativity and Cosmology," in *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert J. Russell, Nancey C. Murphy and Chris J. Isham, *Scientific Perspectives on Divine Action Series* (Vatican City State; Berkeley, Calif.: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, 1993), 33-48. For a technical introduction, see Charles W. Misner, Kip S. Thorne and John Archibald Wheeler, *Gravitation* (San Francisco: W. H. Freeman and Company, 1973), Part VI. John D. Barrow and Frank J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon Press, 1986), Ch. 10; see also S. J. Stoeger, William R., "Scientific Accounts of Ultimate Catastrophes in Our Life-Bearing Universe," in *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, ed. John Polkinghorne and Michael Welker (Harrisburg: Trinity Press International, 2000). John Polkinghorne, *The Way the World Is* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1983), Chapter 8; Polkinghorne, *The Faith of a Physicist*, Ch. 6, 9, esp. 163-70; John C. Polkinghorne, *Serious Talk: Science and Religion in Dialogue* (Valley Forge, Pa.: Trinity Press International, 1995), Ch. 7. For more recent work see: John C. Polkinghorne, *The Faith of a Physicist: Reflections of a Bottom-up Thinker* (New Jersey: Princeton University Press, 1994), Ch. 9; John Polkinghorne, "Eschatology: Some Questions and Some Insights from Science," in *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology*, ed. John Polkinghorne and Michael Welker (Harrisburg: Trinity Press International, 2000); John Polkinghorne, "Eschatological Credibility: Emergent and Teleological Processes," in *Resurrection: Theological and Scientific Assessments*, ed. Ted Peters, Robert John Russell and Michael Welker (Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 2002). Ian G. Barbour, "Five Models of God and Evolution," in *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action*, ed. Robert John Russell, William R. Stoeger and Francisco J. Ayala (Vatican City State; Berkeley, Calif.: Vatican Observatory Publications; Center for Theology and the Natural Sciences, 1998). Jacques Monod, *Chance and Necessity: An Essay on the Natural Philosophy of Modern Biology*, translated by Austryn Wainhouse (New York: Vintage Books, 1972). A. R. Peacocke, *Creation and the World of Science: The Bampton Lectures*, 1979 (Oxford: Clarendon Press, 1979). Robert John Russell, "Does "The God Who Acts" Really Act? New Approaches to Divine Action in the Light of Science," *Theology Today* 51.1 (March 1997). The CTNS/VO series includes: Robert John Russell, Nancey C. Murphy, and Chris J. Isham, eds., *Quantum Cosmology and the Laws of Nature: Scientific Perspectives on Divine Action*, Scientific Perspectives on Divine Action Series (Vatican City State: Vatican Observatory Publications: Berkeley, California: Center for Theology and the Natural Sciences, 1993), 468 pp Robert John Russell, Nancey C. Murphy, and Arthur R. Peacocke, eds., *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action*, Scientific Perspectives on Divine Action Series (Vatican City State: Vatican Observatory Publications: Berkeley, California: Center for Theology and the Natural Sciences, 1995), 416 pp; Robert John Russell, William R. Stoeger, S. J, and Francisco J. Ayala, eds., *Evolutionary and Molecular Biology: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City State: Vatican Observatory Publications: Berkeley, California: Center for Theology and the Natural Sciences, 1998); Robert John Russell, and others, eds., *Neuroscience and the Person: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City State: Vatican Observatory Publications: Berkeley, California: Center for Theology and the Natural Sciences, 1999); Robert John Russell, and others, eds., *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action* (Vatican City State: Vatican Observatory Publications: Berkeley, California: Center for Theology and the Natural Sciences, 2001). Darwin to Asa Gray, May 22, 1860. References can be found in Richard Dawkins, *A River Out of Eden: A Darwinian View of Life* (New York: Basic Books, 1995. John Hick, *Evil and the God of Love, Revised Edition* (San Francisco: Harper & Row, 1966). Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man: I. Human Nature* (New York: Charles Scribner's Sons, 1941 (1964). Robert John Russell, "The

smerenie poate fi văzută în relațiile de smerenie dintre slujitorii Bisericii în care slujitorilor li se cere să se „golească” şi ei de sine după modelul lui Hristos.[35] Am putea spune că tuturor slujitorilor lui Hristos şi deci ai Bisericii li se cere acest exercițiu al smereniei. Smerenia este un lucru care înseamnă astfel un fel de renunțare la sine.[36] Cu cât ne putem apropia de Dumnezeu mai mult cu atât experiența noastră devine din ce în ce mai profundă ca şi una a smereniei. Smerenia este ceva profund şi în cazul de față poate fi desemantă ca şi kenosis.[37] Este clar că kenoza este o taină şi v-a rămâne o taină. Ceea ce vreau să arăt este că kenoza este o taină care are profunde implicații cosmologice. Am putea spune că la un anumit nivel cosmosul îşi defineşte existența pe actul kenotic al lui Dumnezeu aceasta datorită a ceea ce spun sfinții părinți că nu era necesar ca Dumnezeu că creeze cosmosul sau să îl definească ca şi o entitate care există în limitele creatului. Prin urmare am putea spune că în ultim plan cosmosul şi-a definit existența sa ca şi o entitate transcedentă şi ca şi ceva care depăşeşte puterile noastre de înțelegere. Existența cosmică se defineşte mai mult în planul kenotic, în planul smeririi lui Hristos încă mai înainte de apariția universului prin dorința de a crea: „şi a zis Dumnezeu să fie lumină şi a fost lumină.” (Facere 1, 3). Deci trebuie să precizăm că în plan kenotic ultim, kenoza nu a fost doar un fel de simplă reunțare a măriirii Sale a lui Hristos ci a fost mai mult decât orice o reunțare a dumenezirii Sale a lui Hristos prin dorința de a face lumea. După cum ne spun Părinții, Dumnezeu nu a creat universul dintr-un act al voinței Sale obligatoriu. Dumnezeu putea sau nu putea să creeze. Ceea ce a creat a fost un rezultat al voinței Sale de a crea.[38] Prin urmare, teologia ortodoxă nu face în mod necesar o distincție cât se poate de clară în ultimă instanță între actul creației şi actul kenozei. Privite din plan ultim, ele sunt complemenater unul altuia. Actele lui Dumnezeu sunt privire diferit de om în general.[39] Teologia a ridicat de mai multe ori întrebarea dacă acest lucru trebuie privit în acest sens de Dumnezeu. Într-un fel priveşte omul ceea ce a făcut Dumnezeu şi în alt fel Se raportează la sine Dumnezeu prin actele creației Sale.[40] Actul kenotic nu este doar un act al raportului lui Dumnezeu cu lume a creată ci şi cu Sine. Din punct de vedere cosmologic, cea mai înaltă relaționare a lui Dumnezeu este în raport cu Sine a fost la un anumit moment smerirea de Sine a Fiului Dumnezeu, renunțarea Lui la dumnezeirea Sa. Nu trebuie înțeles acest lucru în sensul „filosofiei neantului,” a neantizării de Sine a lui Dumenzeu după cum au încercat să arate filosofiile nihiliste şi existențialsite.[41] Reunțarea lui Dumnezeu la Dumnezeirea sa, a fost un prin act etern al realizării universului, a întemeierii cosmosului.[42] Cosmologiile contemporane întemează existența şi crearea cosmosului pe cu totul alte baze

Thermodynamics of ‘Natural Evil'," *CTNS Bulletin* 10.2 (Spring 1990); see also Robert John Russell, "Entropy and Evil," *Zygon: Journal of Religion and Science* 19.4 (December 1984).

[35] http://www.therealpresence.org/eucharst/priesthd/humility.htm.

[36] http://www.jewishsf.com/content/2-0-/module/displaystory/story_id/15625/edition_id/305/format/html/displaystory.html.

[37] Andrew Murray, *Humility: The Journey Toward Holiness* (Bethany House, 2001). “Humility is an essential attitude for success in the spiritual life. Any self-conceit, whether nurtured by superior intelligence, wealth, a high position, or the praise of others, is an obstacle on the path. Genuine humility is not posturing. It requires a constant willing- ness to deny oneself, to be critical of oneself, and to be open to Heaven's guidance even when it differs from one's own preconceived concepts. We open with passages which set forth the value of humility, meek- ness, and modesty. Humility requires sincerity and honesty; thus some passages liken the humble person to a little child, whose natural spont- aneity and acceptance of life is the antithesis of the often complicated personality of the adult with its many masks, hidden resentments, and pre- judices. Here is also the wisdom of the paradox (see Reversal, pp. 544-50) that the person who is humble and self-effacing ultimately prospers and wins more respect from others than the person who is proud and powerful. Next come passages enjoining humility before God and the recognition that the success of all our endeavors ultimately depends on God's favor. This is the attitude expressed by the common Muslim saying insha'llah, "God willing." The humble person does not regard his posses- sions or accomplishments as his own, but as a gift of God, to whom is due all thanks. A third group of passages meditate on the insignificance, transience, and lowness of the human being, who is nothing but a puff of wind, a bag of excrement, food for worms. Finally, we conclude with passages which warn against letting the praise of others or great learning or high position go to the head and cause self-conceit. Indeed, it is those who are most favored with talent, intelligence, and worldly success who most often succumb to pride and thus lose their way.” http://www.unification.net/ws/theme128.htm.

[38] http://en.wikipedia.org/wiki/Creation.

[39] http://www.monasticdialog.com/a.php?id=704.

[40] Herman Dooyeweerd: *De Wijsbegeerte der Wetside*e *The Philosophy of the Law-Idea* (Amsterdam: H.J. Paris, 1935-36) Translation [Excerpts] and Meditational Study Guide by Dr. J. Glenn Friesen.

[41] http://plato.stanford.edu/entries/existentialism. *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*, ed. Walter Kaufman, Meridian Publishing Company, 1989.

[42] http://en.wikipedia.org/wiki/Cosmos:_A_Personal_Voyage.

decât cele religioase.[43] Cosmologia contemporană nu mai vede necesar din cauza avansării ştiinţei şi a tehnicii întemeiarea universului din punct de vedree cosmologic pe existenţa lui Hristos.[44] Este prin urmare necesar ca filosofiile şi cosmologiile contemporane să realizeze că sursa ultimă de existenţă a cosmosului este Hristos.[45] Am putea spune că în sens alegoric Hristos a fost cel care a îndumnezeit cumva cosmosului sau universul creat care a ieşit din fiinţa Lui. Organic din punct de vedere apocalisptic comosul se v-a întoarce înapoi la El sau mai bine spus cosmosul nu poate avea o existenţă seaparată faţă de Hristos după cum au voit să arate cosmologiile contemporane.[46] Cosmologiile din lumea de astăzi sunt cât se poate de necesar de a îşi reactualiza potenţialul religios. Aceasta din mai multe motive: omul contemporan este într-o profundă criză de valori şi de puncte de reper în formarea lui spirituală şi duhovnicească.[47] Astfel este necesar o stare de coabitare în cadrul cosmologiilor orientate ştiinţific şi a celor orientate religios.[48] Ştiinţa cosmologică a părinţilor nu era orientată ştiinţific ci religios. Pentru părinţi cosmologia privită din punct de vedere religios era mult mai relevantă decât cea orientată ştiinţific.[49] Acest lucru începe să nu mai fie privit astfel în lumea contemporană.[50] Trebuie să avertizăm că este cât se poate de tragic că în contemporanietate mai multe cosmologii şi-au întemeiat existenţa lor pe parametri sau concepte care nu au inclus deloc pe Dumnezeu. O cosmologie care nu îl include pe Dumnezeu ca şi sursă a exisetnţei sale nu poate avea o mare continuitate. Dumnezeu este sursa a oricărei cosmologii. El este în termeni aristotelici „primul motor" al universului.[51] O viziune profundă asupra cosmosului nu poate fi decât una duhovnicească. Este cât se poate de ştiut că din mai multe puncte de vedere omul este un fel de „conştiinţă cosmică."[52] Toată teologia ortodoxă şi Biserica în general îl vede pe om înzestrat cu această conştiinţă de a fi o conştiinţă cosmică după expresia sfântului Maxim Mărturisitorul prin care omul este şi devine „raţiunea întregii creaţii." Tot ceea ce a fost creat din lumea văzută a fost creat pentru folosul omului.[53] Omul este cel care a fost înzestrat cu conştiinţa de a fi „raţionalitatea ultimă" a cosmosului. Putem spune în acest sens că omul este principiul ultim al universului ca şi realitate materială.[54] Omul este cel care a fost înzestrat de de Dumnezeu cu această conştiinţă a raţionalităţii şi a depăşirii limitelor proprii.[55] Este cât se poate de evident că Dumnezeu este cel care a dat acest plan al dialogului în spaţiul cercetărilor cosmologice. Trebuie să înţelegem că cosmologia este la fel ca şi universul un spaţiu în expansiune. Cosmologia nu a ajuns la un punct final. Ştim că din punct de vedere teologic Dumnezeu este cel care a este autorul cosmosului şi că El îl proniază prin „pronia" sau „providenţa" Lui. Este mai greu de înţeles în acest sens de ce trebuie să vedem împlicaţiile cosmologie în actul kenozei. Kenoza este o problemă mai profundă decât o simplă limitare la persoana lui Hristos.[56] Dumnezeu este Cel care este iniţiatorul existenţei cosmosulului. Cosmosul a fost adus în existenţă şi este menţiunut în această existenţă de Dumnezeu prin Fiul Său

[43] Del Ratzsch, *The Battle of Beginnings: Why Neither Side Is Winning the Creation-Evolution Debate* (Illinois: InterVarsity Press, 1996).
[44] *William Lane Craig,* Contemporary cosmology and the existence of God, (Routledge Studies in Twentieth Century Philosophy, 2006). Kurt Gödel, *On Formally Undecidable Propositions of Principia Mathematica and Related Systems* (New York: Dover Publications, 1962) and "Uber formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I," *Kurt Gödel: Collected Works*, volume 1, edited by Solomon Feferman (Oxford University Press, 1986), pp. 144-195.
[45] D. Gellene and T.H. Maugh, "Largest Study of Prayer to Date Finds It Has No Power to Heal," *Los Angeles Times* (March 31, 2006). John Leslie, "Anthropic Principle, World Ensemble, Design," *American Philosophical Quarterly* 19 (1982). David Hunt, "The Simple-Foreknowledge View," *Divine Foreknowledge: Four Views*, eds. James K. Beilby and Paul R. Eddy (Illinois: InterVarsity Press, 2001). Edwin Palmer, *The Five Points of Calvinism* (Michigan: Baker Book House, 1980). Timothy O'Connor, *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will* (New York: Oxford, 2000).
[46] A. Freddoso and T. Flint, "Maximal Power" in Alfred J. Freddoso, ed., *The Existence and Nature of God* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983). Gregory E. Ganssley, ed., *God and Time: Four Views* (Illinois: InterVarsity Press, 2001).
[47] http://www.astro.ucla.edu/~wright/cosmo-religion.html.
[48] http://en.wikipedia.org/wiki/Religious_cosmology.
[49] http://www.aip.org/history/cosmology/ideas/start-of-scientific-cosmology.htm.
[50] http://www.aip.org/history/cosmology/ideas/expanding.htm.
[51] http://library.thinkquest.org/C0114565/content.php?id=20.
[52] http://www.cosmosmagazine.com.
[53] Lars Tunberg, *Omul şi cosmosul* (Editura Insitutui Biblic: Bucureşti, 2001).
[54] http://plato.stanford.edu/entries/realism.
[55] Richard Maurice Bucke, *Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind* (Penguin, 1991).
[56] http://www.damtp.cam.ac.uk/user/gr/public/cs_home.html.

răstignit.

„Noțiunea de *mit* a fost atât de nestatornică în judecata mileniilor încât între înțelesul de basm şi acela de filosofie a universului s-au emis nu mai puțin decât cinci sute de foarte diverse definiții, din care n-au lipsit nici construcțiile logice, nici încheierile fanteziste. Pentru unii exegeți, mitul era invenție epică sau alegorie, sau pur şi simplu literatură (mitul, nu mitografia!), pentru alții nu era decât transmiterea memorială a faptelor protoistorice aşa cum s-au condensat empiric în conştiința primordială; iar dacă unii priveau în mit elaborarea simbolică a unei morale, alții — mărginindu-se la cercetarea unei singure mitologii şi încă a uneia dintre cele mai puțin caracteristice (în speță cea greacă) — nu vedeau decât dezlănțuirea eului amoral în forme alegorice, aceştia precedându-i pe psihanalişti, care aveau să nu zărească în întregul edificiu mitologic decât rezultatul nevrozei umane a insatisfacției sexuale sau, cel mult, o expresie generală a inconştientului colectiv. Dar există două ipostaze extreme ce se întâlnesc în punctul de impact al teologiei bigote cu ateismul bigot: una — mitul este forma exprimată a revelației dumnezeieşti, alta — mitul este născocirea operată de teologi întru menținerea ordinii ecleziastice printre credincioşi. Cercetat de istorici, filosofi, medici, sociologi, poeți, folclorişti, antropologi, critici de artă, etnografi, psihologi, geologi, chiar fizicieni şi, bineînțeles, de teologi şi istorici ai religiilor, mitul nu a izbutit să dobândească o definiție cuprinzătoare: pe de o parte fenomenul însuşi este neobişnuit de complex, pe de altă parte fiecare exeget abordează problema numai din unghi strict profesional, ceea ce, inevitabil, limitează şi câmpul de observație şi exercițiul raționamentului. Mai presus însă de aceste erori, trebuie considerate alte două situații: absența miturilor pure (sau, mai exact, raritatea lor) pe masa mitologului, ca şi confuziile circulând surd în limbajul curent (mai ales asupra aşa-ziselor mituri moderne, care nu sunt totdeauna mituri, ci adesea obsesiile unor pseudorealități), în sens contrai ajungându-se la ideea că mit înseamnă tot ce e potrivnic realității imediate Fireşte că de aici nu rezultă imposibilitatea cercetărilor mitologice de caracter cu adevărat ştiințific, nici absența unor contribuții de o deosebită valoare; căci, dacă pentru *Euhemcros* (sec. III î.H.) zeii nu sunt decât monarhii şi eroii defuncți divinizați de urmaşi, iar pentru *Cari Gustav Jung* (sec. XX) mitologia e o expresie a „inconştientului colectiv", nu înseamnă că studiile mitologice nu au progresat în intervalul celor douăzeci şi trei de veacuri. Dimpotrivă, nume ilustre *(James George Frazer,* considerând mitul înăuntrul evoluției spirituale a omenirii în trei etape fundamentale: magie, religie, ştiință; *Bwnisla Malinowski,* văzând în mit „o cartă pragmatică a înțelepciunii primitive."[57]

---

[57] VICTOR KERNBACH *MITURILE ESENȚIALE ANTOLOGIE DE TEXTE MITOLOGICE* cu o introducere în mitologia generală, comentarii critice şi note istorice (*Univers Enciclopedic:* Bucureşti, 1996). Sanctuarul este o „biserică sau un alt loc sacru, unde credincioşii se duc în număr mare în pelerinaj, dintr-un motiv special de evlavie". El poate fi național sau internațional. Fiind loc de pelerinaj arhitectura sa este uneori monumentală, respectând totuşi canoanele privind construcțiile sacre. Deosebirea constă în faptul că „ în sanctuare se oferă mai din belşug credincioşilor, mijloacele de mântuire [...] şi se cultivă practicile de pietate populară aprobate" (*** CODUL DE DREPT CANONIC, Iaşi , Ed. Presa Bună, p.296). Aparțin în genere lumii creştine apusene şi sunt apreciate uneori, în evlavia populară, ca locuri în care sacrul se manifestă cu mai mare putere .De obicei sunt lăcaşuri de cult cu mai multe altare la care se săvârşeste de mai multe ori pe zi liturghia (ceea ce, potrivit unei tradiții medievale, le-ar mări puterea propițiatorie. În Biserica Ortodoxă însă sfânta liturghie se poate săvârşi numai odată pe zi într-o biserică, chiar dacă are mai multe altare, această normă impunându-se şi în cazul preotului). Ele nu aparțin însă unei comunității de credincioşi, ci sunt supuse Ordinariului locului, care le dă şi autorizația de funcționare. Distincția între diferitele tipuri de spații sacre s-a impus de timpuriu în arhitectura eclesiastică şi a fost efectul importanței pe care creştinii i-au atribuit-o lăcaşului Sanctuarul de cult şi rolului pe care acesta l-a avut în viața lor spirituală. În zilele noastre există o tendință a arhitecturii eclesiastice de a imita lăcaşele de cult celebre aplicând modelul lor, la scară redusă, la bisericile parohiale sau la paraclise. Efectul nu este întotdeauna cel dorit. Se observă apoi şi o înclinație de uniformizare a construcției lăcaşului de cult, proiecte ale unor biserici parohiale fiind preluate de biserici monastice. De aceea se impune o studiere atentă a scopului ceremonial-liturgic a lăcaşului de cult, a rolului său în viața credincioşilor şi a importanței canonice a edificiului sacru ce urmează a fi construit, forma, fondul şi funcțiunea fiind necesar să fie privite împreună şi nu separat. http://ssscott.tripod.com/BigBang.html. William Lane Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (New York: Harper and Row, 1979); 'God, Creation and Mr Davies', *British Journal for the Philosophy of Science* 37 (1986). John Leslie, 'Anthropic Principle, World Ensemble, Design', *American Philosophical Quarterly* 19 (1982) 141-151, 'Modem Cosmology and the Creation of Life', in E. McMullin (ed.), *Evolution and Creation* (South Bend: University of Notre Dame Press, 1985). J. J. Halliwell, in Quantum Cosmology and Baby Universes, eds. S. Coleman, J. B. Hartle T. Piran and S. Weinberg, (World Scienti_c, Singapore, 1991), p. 159. 2. D. N. Page, in Proceedings of the Ban_ Summer Institute on Gravitation, August 1990, eds. R. B. Mann and P. S. Wesson, (World Scienti_c, Singapore, 1991). 3. P. van Nieuwenhuizen, Phys. Rep. 68 (1981) 189. 4. P. West, Introduction to Supersymmetry and Supergravity, (World Scienti_c, Singapore, 1986). 5. A. Salam and E. Sezgin (eds.), Supergravities in Diverse Dimensions,

Trebuie să remarcăm că problema cosmologică este una cât se poate de dificilă.[58] Este greu să dăm o definiție a ceea ce putem înțelege prin parametri cosmologici. Trebuie să spunem că de exemplu teoria big-bangului a fost cât se poate de greu de definit şi de conceput. Ea a dus în cele din urmă la un ateism moral.[59] Ca şi conştiinţă a cosmosului numai omul am putea spune că este în interiorul cosmosului. Cosmosul poate fi cumva înţeles în termeni religioşi. De fapt este bine să cunoaştem toate aceste detalii ale existenţei cosmice şi să ne îndreptăm în spre o viziune religioasă sau duhovnicească. Cosmologic am putea şti de exemplu că distanţa de la pământ la soare ar fi de aproximativ approx. 149,600,000 kilometrii. Cosmologia religioasă ne spune însă cu totul alteva în ceea ce priveşte această distanţă enormă. Ne spune că ea este produsul înţelepciunii şi al voinţei lui Dumenezu prin care trebuie să Îl preamărim. Dacă ne oprim cosmologic la creaţie, la ceea ce a fost creat nu vom putea pătrunde în sensul profund al lucrurilor. Sesnul ultim al cosmologiei este unul doxologic. Cosmologia religioasă ne poate spune cu totul altceva decât ne spune ştiinţa sau

---

(World Scienti_c, Singapore, 1989). 6. G. Esposito, Quantum Gravity, Quantum Cosmology and Lorentzian Geometries, (Springer Lecture Notes in Physics m12, Berlin, 1992).

7. M. H. Goro_ and A. Sagnotti, Phys. Lett. 160B (1985) 81; Nucl. Phys. B266 (1986) 709. 8. G. 't Hooft and M. Veltman, Ann. Inst. H. Poincar_e 20 (1974) 69. 9. S. Deser and P. van Nieuwenhuizen, Phys. Rev. D10 (1974) 411. 10. S. Deser, P. van Nieuwenhuizen and H. S. Tsao, Phys. Rev. D10 (1974) 3337. 11. S. Deser, J. H. Kay and K. S. Stelle, Phys. Rev. Lett. 38 (1977) 527. 12. P. S. Howe and K. S. Stelle, Int. J. Mod. Phys. A4 (1989) 1871. 13. M. B. Green, J. H. Schwarz and E. Witten, Superstring theory, (Cambridge University Press, 1987). 14. D. J. Gross and V. Periwal, Phys. Rev. Lett. 60 (1988) 2105. 15. S. Davis, Preprint DAMTP-R/94/27-rev (1994), hep-th/9503231. 16. A. Ashtekar, Lectures on Non-perturbative Canonical Gravity, (World Scienti _c, Singapore, 1991). 17. C. Rovelli, Class. Quantum Grav. 8 (1991) 1613. 18. A. Sen, J. Math. Phys. 22 (1981) 1781. 19. A. Ashtekar, Phys. Rev. Lett. 57 (1986) 2244; Phys. Rev. D36 (1987) 1587. 20. C. Rovelli and L. Smolin, Phys. Rev. Lett. 61 (1989) 1155; Nucl. Phys. B331 (1990) 80. 21. M. P. Blencowe, Nucl. Phys. B341 (1990) 213. 22. H. Kodama, Prog. Theor. Phys. 80 (1988) 1024; Phys. Rev. D42 (1990)\ 2548. 23. C. Soo and L. N. Chang, Int. J. Mod. Phys. D3 (1994) 529. 54 24. L. Smolin and C. Soo, Nucl. Phys. B449 (1995) 289. 25. J. Louko, Phys. Rev. D51 (1995) 586. 26. T. Regge, Nuovo Cimento 19 (1961) 558. 27. R. M. Williams and P. A. Tuckey, Class. Quantum Grav. 9 (1992) 1409. 28. L. Bombelli, J. Lee, D. Meyer and R. D. Sorkin, Phys. Rev. Lett. 59 (1987) 521. 29. C. J. Isham, Class. Quantum Grav. 6 (1989) 1509. 30. C. J. Isham, Y. Kubyshin and P. Renteln, Class. Quantum Grav. 7 (1990) 1053. 31. J. A. Wheeler, in Relativity, Groups and Topology, eds. C. DeWitt and B. S. DeWitt, (Gordon and Breach, New York, 1964), p. 315. 32. J. A. Wheeler, in Batelles Rencontres, eds. C. DeWitt and J. A. Wheeler, (Benjamin, New York, 1968), p. 242. 33. B. S. DeWitt, Phys. Rev. 160 (1967) 1113. 34. C. W. Misner, Phys. Rev. 186 (1969) 1319; in Relativity, eds. M. Carmeli, Finkler and L. Witten, (Plenum, New York, 1970), p. 55. 35. C. W. Misner, in Magic Without Magic: John Archibald Wheeler, ed. J. Klauder, (W.H. Freeman, San Francisco, 1972), p. 441. 36. S. W. Hawking, in Astrophysical Cosmology, eds. H. A. Br□uck, G. V. Coyne and M. S. Longair, (Ponti_ca Academia Scientarium Scripta Varia 48, Vatican City, 1982) p. 563. 37. A. Vilenkin, Phys. Lett. 117B (1982) 25; Phys. Rev. D27 (1983) 2848. 38. J. B. Hartle and S. W. Hawking, Phys. Rev. D28 (1983) 2960. 39. S. W. Hawking, Nucl. Phys. B239 (1984) 257. 40. A. Vilenkin, Phys. Rev. D33 (1986) 3560. 41. A. Vilenkin, Phys. Rev. D37 (1988) 888. 42. A. Vilenkin, Phys. Rev. D50 (1994) 2581. 43. J. B. Hartle, in Quantum Cosmology and Baby Universes, eds. S. Coleman, J. B. Hartle T. Piran and S. Weinberg, (World Scienti_c, Singapore, 1991), p. 65. 44. J. J. Halliwell, J. Perez-Mercader, and W. H. Zurek (eds.), The Physical Origins of Time Asymmetry, (Cambridge University Press, 1994). 45. A. Strominger, in Quantum Cosmology and Baby Universes, eds. S. Coleman, J. B. Hartle, T. Piran and S. Weinberg, (World Scienti_c, Singapore, 1991), p. 269. 46. A. Csord_as and R. Graham, Phys. Rev. Lett. 74 (1995) 4129. 47. R. M. Wald, General Relativity, (Chicago University Press, 1984). 55 48. J. W. York, Phys. Rev. Lett. 28 (1972) 1082. 49. P. A. M. Dirac, Proc. R. Soc. Lond. A246 (1958) 326; 333. 50. A. Hanson, T. Regge and C. Teitelboim, Constrained Hamiltonian Systems, (Accademia Nationale dei Lincei, Rome, 1976). 51. P. W. Higgs, Phys. Rev. Lett. 1 (1958) 373. 52. S. W. Hawking and D. N. Page, Nucl. Phys. B264 (1986) 185. 53. G. W. Gibbons and S. W. Hawking, Phys. Rev. D15 (1977) 2752. 54. S. W. Hawking, in General Relativity: An Einstein Centenary Survey (Cambridge University Press, 1979), p. 746. 55. J. B. Hartle and S. W. Hawking, Phys. Rev. D13 (1976) 2188. 56. G. W. Gibbons and S. W. Hawking, Phys. Rev. D15 (1977) 2738. 57. G. W. Gibbons and M. J. Perry, Proc. R. Soc. Lond. A358 (1978) 467. 58. T. Eguchi and A. J. Hanson, Phys. Lett. 74B (1978) 249. 59. G. W. Gibbons and S. W. Hawking, Phys. Lett. 78B (1978) 430; Commun. Math. Phys. 66 (1979) 291. 60. G. W. Gibbons and C. N. Pope, Commun. Math. Phys. 66 (1979) 267. 61. G. W. Gibbons, in Fields and Geometry, ed. A. Jadczyk, (World Scienti_c, Singapore, 1986). 62. D. Gar_nkle and A. Strominger, Phys. Lett. 256B (1991) 146. 63. H. F. Dowker, J. P. Gauntlett, S. B. Giddings and G. T. Horowitz, Phys. Rev. D50 (1994) 2662. 64. G. W. Gibbons, S. W. Hawking and M. J. Perry, Nucl. Phys. B138 (1978) 141. 65. K. Schleich, Phys. Rev. D36 (1987) 2342. 66. J. J. Halliwell and J. Louko, Phys. Rev. D39 (1989) 2206. 67. J. J. Halliwell and J. Louko, Phys. Rev. D40 (1989) 1868. 68. J. J. Halliwell and J. Louko, Phys. Rev. D42 (1990) 3997. 69. A. D. Linde, Zh. Eksp. Teor. Fiz. 87 (1984) 369 [Sov. Phys. JETP 60 (1984) 211]; Lett. Nuovo Cimento 39 (1984) 401; Rep. Prog. Phys. 47 (1984) 925. 70. A. Vilenkin, Phys. Rev. D30 (1984) 509; Nucl. Phys. B252 (1985) 141. 71. J. J. Halliwell and J. B. Hartle, Phys. Rev. D43 (1991) 1170. 72. K. V. Kucha_r and M. P. Ryan, Phys. Rev. D40 (1989) 3982. 73. S. Sinha and B. L. Hu, Phys. Rev. D44 (1991) 1028. 74. F. D. Mazzitelli, Phys. Rev. D46 (1992) 4758. 75. A. Ishikawa and T. Isse, Mod. Phys. Lett. A8 (1993) 3413. 56 76. M. A. H. MacCallum, in General Relativity: An Einstein Centenary Survey eds. S. W. Hawking and W. Israel, (Cambridge University Press, 1979), p. 533. 77. A. S. Kompaneets and A. S. Chernov, Zh. Eksp. Teor. Fiz. 47 (1964) 1939 [Sov. Phys. JETP 20 (1965)

descoperirile moderne care îşi au şi ele sensul lor. Cosmologia religioasă ne spune că în toată creația trebuie căutat Dumnezeu şi în cele din urmă adorat, preamărit în chip doxologic. De fapt, sensul cosmologic al universului trebuie văzut din acest punct de vedere. Lumea creată este un preambul în spre vederea lui Dumnezeu a „raționalităților” din creația după cum le-a numit Maxim Mărturisitorul. În toate cele ceate am putea spune că există o „profunzime de sensuri” pe care numai Dumnezeu poate să le înțeleagă la modul deplin. Aducerea universului din neexistență la existență, o expresie favorită a teologiei româneşti a fost un lucru cu ample implicații cosmologice.[60]

O cosmologie care nu ne duce la Dumnezeu nu poate avea mari semnificații în cele din urmă. Este necesar să creem curentele unei cosmologii pe bazele religioase. „Fizicienii care studiaza domeniul energiilor înalte au în gând planurile unei alte maşinării : un accelerator de particule fără precedent, lung de aproximativ 30 km, care ar prezenta o unealta extrem de precisa pentru explorarea unora dintre cele mai importante întrebari, fara raspuns deocamdată, ale fizicii. Dar spectrul defunctului Superconducting Supercollider - şi banii înghititi de proiect, în cele din urma, de

---

1303]. 78. R. Kantowski and R. K. Sachs, J. Math. Phys. 7 (1966) 443. 79. L. Bianchi, Mem. di Mat. Soc. Ital. Sci. 11 (1897) 267. 80. C. W. Misner, Phys. Rev. Lett. 22 (1969) 1071. 81. V. A. Belinskii, E. M. Lifschitz and I. M. Khalatnikov, Usp. Fiz. Nauk. 102 (1970) 463 [Sov. Phys. Usp. 13 (1970) 745]. 82. A. Lati_, M. Musette and R. Conte, Phys. Lett. 194A (1994) 83. 83. J. Louko, Ann. Phys. (N.Y.) 181 (1988) 318. 84. J. J. Halliwell, Phys. Rev. D38 (1988) 2468. 85. I. G. Moss, Ann. Inst. H. Poincar_e 49 (1988) 341. 86. D. N. Page, J. Math. Phys. 32 (1991) 3427. 87. T. Banks, Nucl. Phys. B249 (1985) 332. 88. S. P. Kim, Phys. Rev. D52 (1995) 3382. 89. J. J. Halliwell, Phys. Rev. D39 (1989) 2912. 90. E. Calzetta and J. J. Gonzalez, Phys. Rev. D51 (1995) 6821. 91. S. Habib and R. Laamme, Phys. Rev. D42 (1990) 4056. 92. E. Calzetta, Phys. Rev. D43 (1991) 2498. 93. B. L. Hu, J. P. Paz and S. Sinha, in Directions in General Relativity, Vol. I, eds. B. L. Hu, M. P. Ryan and C. V. Vishveshwara, (Cambridge University Press, 1993), p. 145. 94. B. L. Hu, in [44], p. 475. 95. J. J. Halliwell, Phys. Rev. D36 (1987) 3626. 96. K. V. Kucha_r, J. Math. Phys. 22 (1981) 2640. 97. M. P. Ryan, Hamiltonian Cosmology (Springer Lecture Notes in Physics 13, Berlin, 1972). 98. C. Teitelboim, Phys. Rev. Lett. 38 (1977) 1106. 99. R. Tabensky and C. Teitelboim, Phys. Lett. 69B (1977) 453. 100. A. Mac__as, O. Obreg_on and M. P. Ryan, Class. Quantum Grav. 4 (1987) 1477. 101. P. D. D'Eath and D. I. Hughes, Phys. Lett. 214B (1988) 498; Nucl. Phys. B378 (1992) 381. 102. R. Graham, Phys. Rev. Lett. 67 (1991) 1381; Phys. Lett. 277B (1992) 393. 57 103. P. D. D'Eath, S. W. Hawking and O. Obreg_on, Phys. Lett. 300B (1993) 44. 104. A. Vilenkin, Phys. Rev. D39 (1989) 1116. 105. D. N. Page, Phys. Rev. D34 (1986) 2267. 106. J. B. Hartle, Phys. Rev. D37 (1988) 2818, D43 (1991) 1434. 107. D. N. Page, Phys. Rev. Lett. 70 (1993) 4034. 108. S. W. Hawking and D. N. Page, Nucl. Phys. B298 (1988) 789. 109. E. W. Kolb and M. S. Turner, The Early Universe, (Addison-Wesley, Reading, Mass., 1990). 110. D. L. Wiltshire, Phys. Rev. D36 (1987) 1634. 111. M. Henneaux, Lett. Nuovo Cimento 38 (1983) 609. 112. G. W. Gibbons, S. W. Hawking and J. M. Stewart, Nucl. Phys. B281 (1987) 736. 113. W. M. Suen and K. Young, Phys. Rev. D39 (1989) 2201. 114. H. D. Conradi and H. D. Zeh, Phys. Lett. 154A (1991) 321. 115. H. D. Conradi, Phys. Rev. D46 (1992) 612; Class. Quantum Grav. 12 (1995) 2423. 116. G. W. Lyons, Phys. Rev. D46 (1992) 1546. 117. J. J. Halliwell and J. B. Hartle, Phys. Rev. D41 (1990) 1815. 118. G. W. Gibbons and L. P. Grishchuk, Nucl. Phys. B313 (1989) 736. 119. D. N. Page, in Quantum Concepts in Space and Time, eds. R. Penrose and C. J. Isham, (Oxford University Press, 1986) p. 274. 120. D. J. Kaup and A. P. Vitello, Phys. Rev. D9 (1974) 1648. 121. S. W. Hawking and D. N. Page, Phys. Rev. D42 (1990) 2655. 122. D. N. Page, Class. Quantum Grav. 7 (1990) 1841. 123. J. J. Halliwell and R. C. Myers, Phys. Rev. D40 (1989) 4011. 124. I. Klebanov, L. Susskind, and T. Banks, Nucl. Phys. B317 (1989) 665. 125. A. Vilenkin, in Proceedings of the International School of Astrophysics `D. Chalonge', Eriche, 1995, ed. N. Sanchez, (Kluwer, Dordrecht), to appear. 126. J. Louko and T. Vachaspati, Phys. Lett. 223B (1989) 21. 127. A. Vilenkin, Phys. Rev. Lett. 74 (1995) 846. 128. A. O. Barvinsky and A. Yu. Kamenshchik, Class. Quantum Grav. 7 (1990) L181. 129. A. O. Barvinsky, Phys. Rep. 230 (1993) 237. 130. L. P. Grishchuk and L. V. Rozhansky, Phys. Lett. 234B (1990) 9. 131. A. Lukas, Phys. Lett. 347B (1995) 13. 132. L. P. Grishchuk and L. V. Rozhansky, Phys. Lett. 208B (1988) 369. 58 133. J. J. Halliwell and S. W. Hawking, Phys. Rev. D31 (1985) 1777. 134. S. Wada, Nucl. Phys. B276 (1986) 729. 135. J. J. Halliwell and P. D'Eath, Phys. Rev. D35 (1985) 1100. 136. R. Laamme, Phys. Lett. 198B (1987) 156. 137. S. Wada, Phys. Rev. Lett. 59 (1987) 2375. 138. T. Vachaspati, Phys. Lett. 217B (1989) 228. 139. T. Vachaspati and A. Vilenkin, Phys. Rev. D37 (1988) 898. 140. T. S. Bunch and P. C. W. Davies, Proc. R. Soc. Lond. A360 (1978) 117. 141. B. Allen, Phys. Rev. D32 (1985) 3136. 142. S. W. Hawking, Phys. Lett. 115B (1982) 295. 143. A. H. Guth and S. Y. Pi, Phys. Rev. Lett. 49 (1982) 1110; Phys. Rev. D32 (1985) 1899. 144. K. M. Gorski, G. Hinshaw, A. J. Banday, C. L. Bennett, E. L. Wright, A. Kogut, G. F. Smoot, and P. Lubin, Astrophys. J. 430 (1994) L89. 145. T. Gold (ed.), The Nature of Time, (Cornell University Press, Ithaca, 1967). 146. A. Higuchi and R. M. Wald, Phys. Rev. D51 (1995) 544. 147. S. C. Beluardi and R. Ferraro, Phys. Rev. D52 (1995) 1963. 148. D. Marolf, Class. Quantum Grav. 12 (1995) 2469. 149. S. W. Hawking, Phys. Rev. D32 (1985) 2489. 150. T. Gold, in La Structure at l' _ Evolution de l'Univers, 11th Solvay Conference, (Edition Stoops, Brussels, 1958), p. 81; Am. J. Phys. 30 (1962) 403. 151. S. W. Hawking and Z. C. Wu, Phys. Lett. 151B (1985) 15. 152. S. W. Hawking, Vist. Astr. 37 (1993) 559; and in [44], p. 346. 153. D. N. Page, Phys. Rev. D32 (1985) 2496. 154. R. Laamme and E. P. S. Shellard, Phys. Rev. D35 (1987) 2315. 155. R. Laamme, Time and Quantum Cosmology, (Ph.D. thesis, University of Cambridge, 1988); in [44], p. 358. 156. S. W. Hawking, R. Laamme and G. W. Lyons, Phys. Rev. D47 (1993) 5342. 157. C. Kiefer and H. D. Zeh, Phys. Rev. D51 (1995) 4145. 158. P. D'Eath, Phys. Rev. D48 (1993) 713. 159. S. W. Hawking, Phys. Rev. D37 (1988) 904. 160. R. Graham and H. Luckock, Phys. Rev. D49 (1994) R4981. 161. B. de Wit, H. Nicolai and H. J. Matschull, Phys. Lett. 318B (1994) 115. 162. S. M. Carroll, D. Z. Freedman, M. E. Ortiz and D. N. Page, Nucl. Phys. B423 (1994) 661. 59.

pomană - se ridica amenințător.
Apăratorii maşinariei, totuşi cred ca pot depăşii îndoielile exprimate la scară natională, lucrând la scară globala. De când s-a început discutarea, cu toata seriozitatea, a problemele unui accelerator liniar, in 2001, la o conferință care a avut loc în Snowmass, Colorado, fizicienii din întreaga lume au făcut planuri solide şi serioase pentru desfăşurarea unui efort susținut pe plan international. Speranțele lor au crecut recent, când într-o trecere în revistă a noilor facilități pentru ştiință în urmatorii 20 ani, Secretarul SUA pentru Energie, Spencer Abraham, a numit proiectul cea mai mare "prioritate pe termen mediu" . Raportul estimează ca dacă va fi aprobat şi finanțat, perioada în care vor fi necesare cele mai multe fonduri va aparea cândva între 2010-2015."[61]

Cosmologia trebuie gândită pe temelii teologice şi nu pe alte temelii: pur ştiințifice, matematice, biologice, geologice sau cuantice. Ea trebuie concepută ca şi o modalitate de înțelegere a lumii create prin Dumnezeu.

[58] http://faculty.washington.edu/smcohen/320/timaeus.htm. William Lane Craig and Quentin Smith, *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press, 1993). http://hypertextbook.com/eworld/geocentric.shtml.

[59] http://www.friesian.com/cosmolog.htm.

[60] "Cosmologie" este numit studiul Universului în ansamblul său, ansamblu care presupune două ingrediente: geometrie şi materie. Ca să ne fie mai uşor, să ne amintim că geometria din şcoală se face pe hârtie. Putem acolo trasa linii, drepte sau curbe; putem măsura distanțe. Ca şi în spațiul fizic în care trăim şi în care putem trasa linii (fie şi imaginare) de la un punct la altul şi putem măsura distanțe. Ba chiar şi intervale de timp. Putem face geometrie, exact ca pe foaia de hârtie. Dacă însă strângem în mână foaia de hârtie? Atunci vedem că interacțiunea dintre spațiu-timp -foaie de hârtie - şi materie/energie - mână - deformează spațiu-timpul. Cum anume, depinde de materie şi de modul de interacțiune. În esență, o cosmologie înseamnă precizarea geometriei universului (a formei spațiu-timpului), precizarea componentelor materiei conținute şi precizarea formei de interacțiune dintre materie şi spațiu-timp - pe de o parte - şi dintre componentele materiei, pe de altă parte [1]. *Nu oricum.* E nevoie ca din toate acestea să rezulte date specifice, verificabile. E necesar, de exemplu, ca dintr-o astfel de cosmologie să deducem ce procent din Univers înseamnă hidrogen şi ce procent înseamnă carbon; e necesar ca o cosmologie să precizeze şi cum au apărut acestea, ca şi celelalte elemente chimice; e necesar ca o astfel de cosmologie să se potrivească cu ceea ce vedem pe cerul nopții. Într-un cuvânt, e necesar ca o teorie cosmologică să treacă testul realității. *Nu din nimic*. Observațiile care validează o cosmologie sunt şi cele care îi dau naştere. Şi care sunt aceste observații? În primul rând, Universul este în expansiune: foaia de hârtie devine din ce în ce mai mare. Desenele nu. Numai foaia [2]. În al doilea rând, Universul are simetrie maximală. Vom vedea îndată, o bilă este de exemplu maximal simetrică. Bila presupune însă curbură şi aici apare o problemă: curbura universului e aproape zero, în sensul că spațiu-timpul e *aproape* plat. De altfel, în al treilea rând: în oricare punct geometria spațiu-timpului *este* plată. Ne putem gândi aici la Pământul nostru: ştim că este curbat. Dar pe suprafețe mici poate fi considerat plat ca o foaie de hârtie aşa încât, pe distanțe mici, poate fi folosită teorema lui Pitagora. În fine. Materia observabilă în univers prezintă o structură ciudată, asemănătoare spumei de bărbierit: de departe pare netedă ca o bilă; de aproape are aspect spongios, ca un burete. Spunem că la scară mare Universul este omogen şi izotrop, dar la scară (ceva) mai mică distribuția materiei este fractală [3,4,5 6]. *Cosmologiile obişnuite nu se potrivesc cu acest aspect.* Mai trebuie precizat aici că noțiunea de *distanță* este esențială în orice cosmologie. Aşa cum ştim, distanța este însă strict legată de *poziție*." http://www.astronomy.ro/index.php?did=400&cid=200&tid=600.

[61] http://www.astronomy.ro/index.php?did=400&cid=200&tid=300. Ştiinta secolului XX ne obliga la o reconsiderare a naturii, natura care nu mai poate fi privita in ea insasi, ci relationala cu omul si de aici cu metafizica. Stiinta contemporana, potrivit observatiei lui Heisenberg, este un aspect al dialogului omului cu natura, ceea ce inseamna, ca metodologia sa nu-i independenta de subiectul cercetator si de obiectul cercetat; subiectul si obiectul fac parte din metoda de cercetare. Faptul arc implicatii majore asupra modului in care intelegem realitatea. In civilizatia moderna, viziunea despre lume este divizata, intelegerea religioasa (dependenta formal de vechea reprezentare a realitatii) si imaginea stiintifica asupra universului coexistand fara a se intalni. Daca in viziunea mistic-religioasa exista o intuire unitara a lumii, incluzand si depasind tensiunea contrariilor - Dumnezeu si lumea, spiritul si materia, constiinta si spatiul - stiinta moderna a impus o viziune fragmentara asupra lumii, fapt evident mai ales in dihotomia dintre constiinta si natura (om-lume), dar si, de-asemenea, in separarea si ultraspe-cializarea diverselor domenii. In aceste conditii, faptul ca fizicienii de astazi nu mai tac abstractie de constiinta umana este de-a dreptul surprinzator. Fizica secolului XX a depasit clasica dihotomie intre res cogitans si res extensa, astfel ca nu se mai ocupa de un univers pentru care existenta umana este un fapt fara semnificatie. Constiinta umana, subiectul cugetator, apare acum implicat efectiv in actul cercetarii si, din ce in ce mai evident, in chiar actul fiintarii universului. Prin aceasta, stiintele naturii devin centrul in jurul caruia se formeaza astazi o noua cosmologie, un spatiu-cadru in care sa se poata da seama de tot ceea ce exista, de constiinta si de spatiu in egala masura. "Stiinta trebuie sa explice tot ceea ce exista in univers si ca a ajuns in stadiul in care nu mai poate face abstractie de existenta constiintei. [...] A sosit poate momentul ca stiinta, in intregime, sa puna in centrul ei omul. Totul trebuie sa devina convergent spre explicarea si intelegerea lui. [...] Totul poate fi regândit despre om şi lume".
La noi, o interesanta conceptie a relatiei intre psihic si fizic a dezvoltat Constantin Radulescu Motru, in teoria "personalismului energetic", nemaiseparand subiectul de obiect si legand constiinta umana de energia cosmica.
"Viata sufleteasca, intretinandu-se prin continua reciprocitate de influenta intre constiinta subiectiva si mediu, substantialitatea ei trebuie

"Filosofia naturală a secolului al XVII-lea are două teme privilegiate – sau, am putea spune, două obsesii: constituirea unei imagini globale a lumii, diferită de cea aristotelică, şi elaborarea unei teorii a materiei. Dincolo de diferenţele considerabile între teorii şi sisteme filosofice, dincolo de apartenenţa la curente sau tradiţii diferite de gândire, regăsim în majoritatea tratatelor, în corespondenţa filosofică sau în proiectele secolului al XVII-lea aceste două teme, fondatoare ale unui nou stil de gândire, dar şi generatoare de criză. Cercul lui Mersenne la Paris, Descartes în periplurile sale, grupul iniţial de formare al Societăţii Regale Britanice, platoniştii de la Cambridge, Hobbes, traducând în engleză preocupările de care se impregnase în şederea lui pariziană, apoi cartezienii şi necartezienii, Boyle şi colegii lui englezi, Newton şi newtonienii lucrează, toţi, pe aceste două mari teme: imaginea şi structura universului, respectiv o teorie a materiei. Nu sunt teme noi; noutatea stă în diversitatea generatoare de criză. Cosmologia filosofică are o tradiţie respectabilă; după 1600, însă, Cosmosul însuşi nu mai există. "Lumea închisă" a medievalilor se transformă, de-a lungul Renaşterii într-un univers infinit şi omogen; ale cărui principii de ordine nu mai sunt evidente şi nu mai sunt ierarhice. Un univers alcătuit peste tot din materie nu e un scandal numai pentru teoria cerurilor ci răstoarnă, în acelaşi timp, vechea fizică aristotelică, unifică domeniile cunoaşterii şi leagă tema teoriei materiei de cea a teoriei mişcării cerurilor. Rezultatul este o cosmologie filozofică încă nemaiîntâlnită. Koyre mai întâi, apoi numeroşi succesori, au identificat în această mare transformare a imaginii lumii, o schimbare radicală a modului de gândire, originantă şi fondatoare pentru modernitate. Ei i se datorează, printre altele, formularea unui model de univers care, dincolo de variaţii de amănunt, rămâne aproape neschimbat în punctele sale esenţiale: „universul infinit al noii cosmologii, infinit în durată, ca şi în întindere, în care materia eternă se mişcă fără scop şi fără plan în spaţiul etern, după legi eterne şi necesare"[62]. Un univers pus eventual în mişcare de un Dumnezeu tot mai absent şi, în ultimă instanţă, nenecesar. Toată această uluitoare transformare care se petrece de-a lungul secolelor XVI-XVII este pusă de Koyre pe seama a două presupoziţii metafizice fundamentale care impregnează noua cosmologie venind, de fapt, dintr-o nouă metafizică: presupoziţia omogenităţii fundamentale a lumii care nu mai este separată de „tăieturi ontologice" între un „sus" mai perfect şi un „jos" mai umil şi presupoziţia conform căreia „realitatea" este descriptibilă în limbaj matematic. „Omogenizarea" şi matematizarea, iată cele două tendinţe atribuite aproape universal marii transformări a gândirii.[63] Cu alte cuvinte, schimbarea presupoziţiilor metafizice şi, eventual ulterior, adoptarea modelului astronomic

---

cautata dincolo de ceea ce separa subiectnral de obiectiv; ea trebuie sa cuprinda deopotriva subiectul si obiectul".
Teoria personalismului energetic releva relatia intre constiinta psihica si mediul cosmic: activitatea constiintei influenteaza evolutia evenimentelor cosmice, dupa cuni si acestea din urma influenteaza ritmurile activitatii constiintei. Radulescu-Motru depaseste astfel conceptia conform careia subiectul uman e unicul agent al istoriei, care actioneaza unilateral asupra mediului inconjurator, punand in evidenta faptul ca nu se poate vorbi de o finalitate autentica a existentei omenesti fara corelarea psihicului uman cu lumea inconjuratoare si, de asemenea, faptul ca acceptand ideea unei finalitati a omului trebuie sa ne punem si problema sensului universului.
"Viata sufleteasca nu si-ar putea realiza finalitatea daca mediul cosmic in care ea este fixata s-ar afla intr-o imobilitate absoluta. Trebuie ca mediul cosmic sa fie si el in curs de schimbari corespunzatoare. [...] Ceva mai mult: schimbarile din lumea materiala au un curs determinat de finalitatea vietii sufletesti, care este acela al unui continuu personalism. Energia fizica s-ar identifica treptat prin ciclul transformarilor sale, procesului de personalizare pe care il prezinta viata sufleteasca a omului'".
Convergenta lumii materiale cu viata sufleteasca ne permite sa distingem intre timp si destin. Timpul nu-i o succesiune neutra si echidistanta a clipelor, nu exista timp infinit si omogen. Dimpotriva, timpul are semnificatia unui cadru in care se personalizeaza creatia intreaga. El exprima implinirea unui destin: chemarea intregii creatii catre o finalitate vesnica, in care deopotriva omul si lumea se reunesc intr-o miscare complexa spre convergenta aceluiasitelos. "Schimbarile din lumea materiala si acelea din lumea sufleteasca urmeaza o evolutie concordanta in finalitatea lor si, cum lumea sufleteasca prezinta fapte mai complexe decat cea materiala, finalitatea acesteia din urma este subordonata celei dintai. [...] Personalismul energetic, asezand baza substantiala a vietii sufletesti pe conditionarea reciproca dintre finalitatea sufleteasca si evolutia intregii naturi, prezinta un orizont larg pentru intelegerea destinului. [...] Destinul nu se poate urmari pe linia geometrica a cadranului de ceasornic, fiindca el este insasi viata, pornita din ritmul unor motivari adanci," pentru a caror reprezentare nu s-a descoperit inca o linie conventionala geometrica".

[62] Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit,* traducere de Vasile Tonoiu, Humanitas, 1996, p. 214.
[63] Dijksterhuis, într-o lucrare de referinţă, se referă la „mecanizarea imaginii lumii", un termen care unifică cele două tendinţe: pe de-o parte, evoluţia spre o teorie atomistă a materiei în care corpurile nu sunt decât agregate de particule, pe de alta, posibilitatea descrierii matematice a acestor agregate. „Mecanizarea" este un termen polisemantic care a creat adesea confuzii interpreţilor. Funkenstein, de exemplu, plasează

copernican au purtat filosofia naturală spre un modelul de univers adoptat în mod general de „ştiinţa modernă” în forma sa perfectă elaborată de Isaac Newton.”[64]

Dintre cei mai contemporani cosmologi am putea să îi numin pe Bacon, Descartes şi Newton. Ei au fost cei care au pus temeliile unui revoluţii ştiinţifice a cosmosului. Astfel am putea să îi demunim pe Copernic şi pe Galilei cosmologi.[65] Prin urmare este necesar să ne dăm seama mai mult referitor la implicaţiile teologice ale cosmologiei. Este o datorie a contemporanilor noştii.[66]

„Decanul biologiei americane, Theodosius Dobzhansky (1900-1975), a pretinsă că „evoluţia” este piatra de temelie a biologiei şi este centrală pentru înţelegerea atât a organismelor vii cât şi a celor moarte. Afirmaţia sa că „nimic din biologie nu are sens decât în lumina evoluţiei” a fost repetată în sute de articole care argumentau un loc central pentru Darvinism în toate domeniile educaţiei ştiinţei, incluzând medicina, agricultura şi biotehnologia (de

---

mecanizarea la originea tendinţelor care produc schimbarea, considerând-o o condiţie necesară pentru ca matematizarea să se poată produce; însă el înţelege prin „mecanizare” introducerea unei filosofii corpusculare. Aceeaşi multiplicitate de sensuri se produce în cazul termenului predilect al secolului al XVII-lea: filosofia mecanică. Există mai multe sensuri în care se poate vorbi - şi s-a vorbit – de filozofie mecanică. Se poate porni de la analogia cu mecanismul, sau cu ceasornicul, se poate pune semnul egalităţii între mecanism şi atomism sau se poate insista asupra faptului că „mecanicismul” presupune mai degrabă lipsa unor centri de acţiune, a unor „cauze secundare”, forţe sau principii active; de asemenea, se poate vedea filosofia mecanică ca diferită de atomism, însă întemeiată pe matematică şi pe presupoziţia existenţei unei materii omogene, în felul în care a fost ea concepută de Descartes. Toată această multiplicitate de sensuri ne poate fi utilă pentru că ne arată căutarea, criza conceptuală a secolului XVII în care filosofia naturală era în căutarea unui cadru explicativ cu care să înlocuiască aristotelismul moştenit. Vezi Dijksterhuis, *The Mechanisation of the World Picture,* 1961, Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică,* Editura Humanitas, 1997, Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography,* CUP, 1995. Una din problemele interesante ale tuturor acestor interpretări este că sensul termenului de mecanică, mecanism, se modifică pe parcursul secolului al XVII-lea. Vezi Allan Gabbey, „Between ars and philosophia naturalis: reflections on the historiography of early modern mechanics”, in J.V. Field, Franck, A.L. James, *Renaissance and Revolution: Humanists, Scholars, Craftsmen and Natural Philosophers in Early Modern Europe,* Cambridge University Press, 1993, 133-147.

[64] http://modernthought.unibuc.ro/docs/articol%20cosmologie%2017.doc. Koyre, *De la lumea închisă la universul infinit,* traducere de Vasile Tonoiu, Humanitas, 1996. Dijksterhuis, *The Mechanisation of the World Picture,* 1961, Amos Funkenstein, *Teologie şi imaginaţie ştiinţifică,* Editura Humanitas, 1997, Gaukroger, *Descartes. An Intellectual Biography,* CUP, 1995. Allan Gabbey, „Between ars and philosophia naturalis: reflections on the historiography of early modern mechanics”, in J.V. Field, Franck, A.L. James, *Renaissance and Revolution: Humanists, Scholars, Craftsmen and Natural Philosophers in Early Modern Europe,* Cambridge University Press, 1993.

[65] Davin Kubrin, “Newton and the Cyclical Cosmos: Providence and the mechanical philosophy”, JHI, 28, (1967), 324-346. Atomismul în secolul al XVII-lea este mult mai greu de definit decât ar părea la prima vedere, iar diversitatea de “atomişti” i-a făcut atât pe filosofii contemporani cu marea mişcare de renaştere a atomismului clasic cât şi pe interpreţii lor de astăzi să dorească să evite termenul, înlocuindu-l cu cel de filosofie corpusculară. Încercarea de clarificare conceptuală porneşte de la celebra lucrare a lui Robert Boyle, *The Origin of Forms and Qualities*, vezi Boyle, Works,ed. Thomas Birch, Thoemmes Press, vol III. Spre deosebire de sursele lui antice, în secolul al XVII-lea, atomismul nu postulează neapărat vidul, iar particulele pe care diferiţi autori le numesc atomi pot avea proprietăţi extrem de diferite. În principiu, sunt atomişti filosofii care se opun tezei existenţei unui continuum material şi divizibilităţii infinite, însă nici măcar aceste caracteristici extrem de generale nu sunt acceptate: Hobbes, de exemplu, este adeptul unei filosofii corpusculare fără vid, ca şi Bacon, de altfel, în timp ce Henry More susţine un “atomism” dublat de posibilitatea divizării “la infinit” a materiei, ceea ce reduce “atomii” la puncta matematice. Despre diferitele forme ale atomismului în secolul al XVII-lea vezi A. Clericuzzio, *Elements, Principles and Corpuscles. A Study of Atomism and Chemistry in the Seventeenth Century,* Kluwer Academic, Dordrecht, Boston, London, 2000. Dana Jalobeanu, “The Place of the Laws of Nature in the Conceptual Structure of the Scientific Revolution”, *New Europe College Yearbook,* 1998-1999, Dana Jalobeanu, “Forms, laws and active principles: what happened with the laws of nature in the Scientific Revolution?”, în Analele Universităţii de Vest, Timişoara, XIII, 2001. Grant, „Aristotelianism and the Longevity of the Medieval World View”, History of Science, 16, (1978), 93-106, E.A. Reitan, “Thomistic natural philosophy and the Scientific Revolution”, The Modern Schoolman, LXXIII, March, 1996, p. 266, Edward Grant, *The Medieval Origins of Modern Science*, Oxford University Press, 1996. Dennis Des Chene, *Phyisiologia. Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1996. Cornford, *Plato's Cosmology*, Sorabji (1989). Edward Grant, 1978, 1996, Margaret Osler,*Divine Will and Mechanical Philosophy,* Cambridge University Press, 1994. R.H. Kargon, *Atomism in England from Hariot to Newton*, Oxford, 1966. Graham Rees, „Fracis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology”, *Ambix,* 22, 81-101, 1975a, Graham Rees, Fracis Bacon's Semi-Paracelsian Cosmology and The Great Instauration, *Ambix,* *22,* 1975b, 161-173, Graham Rees, „The Fate of Bacon's Cosmology in the Seventeenth Century”, *Ambix,* 24, 1977, 27-38, Graham Rees, „Matter Theory: A Unifying Factor in Bacon's Natural Philosophy?”, *Ambix, 24*, 1977, 110-125. James Spedding, Robert L. Ellis, Douglas D. Heath, *The Works of Francis Bacon,* London, Longman, 1857-74, reprintată la Thoemmes Press, 1994. Rees, „Bacon speculative philosophy”, în M. Peltonen, *The Cambridge Companion to Bacon,* Cambridge University Press, 1996. Dana Jalobeanu „The two cosmologies of Rene Descartes”, în Vlad Alexandrescu, Dana Jalobeanu, *Esprits Modernes. Etudes sur les modeles de pensee alternatifs aux XVIeme –XVIIeme siecles*, „Vasile Goldiş” University Press, Editura

exemplu, vezi Antolin and Herbers, 2001, p. 2379). O simplă căutare pe Google.com a descoperit peste circa 40.000 de potriviri pentru acest citat. În consecinţă, argumentează darviniştii, evoluţia trebuie să fie o parte centrală a tuturor şcolilor publice şi în viaţa colegiilor în clasele de ştiinţă. În cuvintele *Academiei Naţionale de Ştiinţă*, evoluţia este „*cel mai important concept* din biologia modernă, un concept esenţial pentru înţelegerea aspectelor cheie a lucrurilor vii" (1998, p. viii, accentuarea îmi aparţine). De ce se face această pretindere? Prosser conclude că aceasta este pentru că *Originea Speciilor* a fost mult mai influenţatoare asupra culturii vestice decât oricare carte a vremurilor moderne. Aceasta nu era doar un mare tratat biologic, îndeaproape motivat şi revoluţionar, dar acesta purta implicaţii semnificative pentru filozofie, religie, sociologie şi istorie. Evoluţia este cel mai mare principiu singur de unificare din toată biologia (1959. p. 539). Darwin notează că fără Darvinism biologia este o colecţie de fapte amestecate. Înainte ca

---

Universităţii Bucureşti, 2002. Metoda tradiţională de eliminare a unor astfel de paradoxuri în istoria ştiinţei a fost multă vreme selectarea atentă a pasajelor, scrierilor sau problemelor pe care astăzi le putem considera ştiinţifice. In acest fel, o parte din opera lui Bacon, cea referitoare la metodă şi aplicaţiile ei, aparţine "ştiinţei moderne", în timp ce speculaţiile filzofice reprezintă sumbre rămăşiţe ale întunecatului ev al magiei, alchimiei, într-un cuvânt, al pseudo-ştiinţelor. Nu discutăm cât de dificilă este o asemenea delimitare, şi cât de păguboasă; efectele ei pe termen lung se văd în literatura de specialitate a ultimelor două decenii. Mai toate figurile importante ale secolului al XVII-lea s-au ales cu câte o "faţă ascunsă", complementară figurii vizibile. Bacon sau Newton, "ultimul dintre magicieni", Descartes rosicrucianul, iniţiatul şi iluminatul lord de Verulam, toate acestea sunt, în parte, efectul unei prea severe delimitări între ştiinţific şi pseudo-ştiinţific, între exoteric şi esoteric şi aşa mai departe. Dacă pornim în cercetarea noastră de la astfel de premise, suntem ţinuţi să considerăm că marea majoritate a filosofilor naturii din secolul al XVII-lea, fie sufereau de curioase scindări de personalitate, fie aveau ceva de ascuns: o parte esoterică a doctrinei. Uneori, acest lucru poate fi adevărat. Este cert că extinsele cercetări alchimice cărora li se dedicau oameni ca Bacon, Boyle sau Newton erau înconjurate, în general, de o aură de secret. Dar nu de acest lucru este vorba. Atunci când studiem scrieri dintre cele mai diverse, ca în cele două exemple de mai sus, avem de-a face cu o construcţie care, pentru autorul ei, cel puţin, este unitară. Departe de a fi un nostalgic al trecutului sau un partizan al secretului – vezi şi atacurile furibunde din *The Advancement of Learning* – Bacon se vrea heraldul noii filosofii pe care înţelege s-o construiască din elementele oarecum disparate şi, pentru noi, stranii pe care le-am enumerat. Poate fi vorba de un oarecare eclecticism, dar nu se poate nega că, departe de a prelua şi combina surse, Bacon elaborează cu ajutorul lor o filosofie speculativă complexă. Faptul că ea nu apare ca desuetă sau primejdioasă este evident din reacţia contemporanilor. Cu sau fără faima de iluminat, lordul Verulam este preluat ca port-stindard al spiritului ştiinţific şi al "noii filosofii". Nu şi modelul său cosmologic, chiar dacă "urme" ale teoriei materiei elaborate de Bacon se mai pot regăsi în scrieri de diferite orientări. Materia tangibilă şi materia pneumatică în interacţiune vor mai reveni în povestea noastră, chiar în contextul elaborării cosmologice. Cel care dispare cu desăvârşire din "noua filosofie" este cosmosul geocentric, asociat de acum încolo cu cosmologia alchimică şi apartenenţa la secte suspecte. Pe de altă parte, dacă facem o analiză comparativă a modelelor cosmologice prezentate, vom găsi între ele numeroase şi surprinzătoare asemănări. Ambele descriu un univers unic, finit în timp şi spaţiu, cu o "istorie orientată", material şi ordonat, actual; ambele îl descriu pornind de la o teorie a materiei şi străduindu-se să formuleze o teorie a mişcării care să dea seama de structura şi dinamica lui. In ambele cazuri materia este divizibilă şi formată din elemente, la limită din corpusculi a căror interacţiuni microscopice pot da efecte macroscopice. Materia tangibilă/impenetrabilă este esenţialmente pasivă. Principiile de activitate sunt, deci, exterioare corpurilor fizice. Mai mult, în ambele cazuri, corpurile cereşti sunt rezultatul unui proces de formare. Ele n-au fost create ca atare de acţiunea divină primordială şi lăsate să se mişte conform unui plan geometric care determină deja aranjamentul iniţial – aşa cum întâlnim la Kepler, de pildă - ci au evoluat în cursul unui proces descriptibil, eventual guvernat de "legi ale naturii". Concursul divin, esenţial, se manifestă la nivelul "designului" şi al prezervării inteligibilităţii lumii. Creaţia este un proces istoric, orientat, perfectibil, iar universul dă seama de înţelepciunea şi puterea divină. E un univers inteligibil şi cognoscibil: în ambele cazuri, între componenetele sale există legi imuabile sau aproape imuabile a căror cunoaştere ne poate da o înţelegere a întregului. Pentru noi, astăzi, toate aceste caracteristici sunt atât de familiare încât ne este greu să ne imaginăm cât de neobişnuită era, pentru cazul în discuţie, existenţa acestor asemănări. Şi totuşi, dacă punem "noua cosmologie" faţă în faţă cu vechiul model al lumii putem observa că are loc o deplasare a accentelor pe câteva dintre caracteristicile de mai sus. Partizani sau oponenţi ai filosofiei mecanice se înţeleg asupra unora dintre caracteristicile cosmologice generale care fac imposibile discuţii de tipul celor medievale privind infinitatea lumii, lumile posibile, inteligenţele planetare, materia subtilă, ierahia intermediarilor şi aşa mai departe.

[66] Arthur Zajonc, Noua *fizica si cosmologie - dialoguri cu Dalai Lama* (Editura Tehnica: Bucureşti, 2007). "În fizică şi cosmologie principiul antropic susţine că ar trebui să ţinem cont de restricţiile impuse de existenţa noastră ca observatori ai tipului de univers pe care îl putem studia. Iniţial propusă ca regulă de judecată, termenul a fost extins să acopere presupusele legi supreme conform cărora universul trebuie să conţină viaţă inteligentă, în general pe bază de carbon şi ocazional să fie şi umană. Gândirea antropică presupune analiza constrângerilor prin analizarea proprietăţilor universului pornind de la parametrii fundamentali sau legi ale fizicii diferite de ale noastre, adesea ajungându-se la concluzia că structurile esenţiale, de la nucleul atomului şi până la întregul univers, depind ca stabilitate de echilibre delicate între diferite forţe fundamentale. Astfel de echilibre pot să apară doar într-o mică parte din universurile posibile, al nostru fiind propice vieţii. Gândirea antropică de asemenea încearcă să explice şi cuantifice aceste condiţii propice. În cadrul lumii ştiinţifice abordarea obişnuită este aceea de a invoca efectele selecţiei dintr-un ansamblu real de universuri alternative, care cauzează un subiectivism antropic în privinţa a ceea ce se poate observa.

ele să învețe să gândească într-un fel evoluționar, lucrurile pe care le învață copiii vor fi doar fapte, fără nici o ață de legătură care să le țină laolaltă, nimic care să le facă memorabile sau coerente. Fără evoluție, o mare lumină pătrunde în cele mai mari locuri retrase, în fiecare colț, al științei vieții. Înțelegi nu numai ceea ce este ci şi de ce. Cum ai putea să predai biologia fără să *începi* cu evoluția? Cum, de fapt, te poți numi pe tine însuti o persoană educată, dacă nu ştii nimic despre motivul darvinian pentru propria ta existență? (2002, p. 58). Deşi darviniştii vorbesc adesea despre importanța centrală a „evoluției" în câştigarea unei înțelegeri de bază a lumii naturale, cercetarea mea dezvăluie faptul că lucrarea zilnică atât a educației științifice (şi în majoritatea cercetării științifice), evoluția este rareori menționată sau chiar o preocupare. Aceasta a fost propria mea experiență în calitatea de cercetător asociat implicat în cercetările despre cancer în departamentul de patologie experimentală de la Colegiul Medical din Ohio şi un profesor de colegiu din viața şi domeniul de știință comportamentală pentru mai mult de 30 de ani. Aşa cum Conrad E. Johanson, Ph.D. (Professor of Clinical Neurosciences and Physiology and Director of Neurosurgery Research at Brown Medical School in Rhode Island) a notat, în lumea cercetării ştiinței într-o bază de zi cu zi, că oamenii de ştiință rareori se preocupă direct cu teoria macroevoluției, fie ea biologică sau fizică. De exemplu, în cei 25 de ani ai mei de predare a neuroştiinței şi a cercetării FOARTE rar am avut de a face cu selecția naturală, origini, macroevoluție, etc. Lucrarea mea de profesorat în domeniile ştiinței de la pregătirea riguroasă în biologie, chimie, fizică şi matematică, nu din perspective despre evoluție. Suspectez că acesta este şi cazul pentru majoritatea oamenilor de ştiință din academie, industrie, şi din alte părți (2003, p. 1). Renumitul chimist carbene, Profesor emerit Dr. Philip Skell de la Universitatea Statului Pennsylvania, a făcut o cercetare a colegilor lui care erau „angajați în cercetări de biologie neistorice, în legătură cu proiectele de cercetare în desfăşurare" şi a descoperit că „cercetătorii darvinişti" pe care i-a intervievat la răspunsul întrebării „Ai fi făcut lucrarea mai diferit dacă ai fi crezut că teoria lui Darwin era greşită?" a descoperit că răspunsurile „pentru largul număr" al acelor persoane pe care le-a întrebat, „diferind doar în cantitatea de îngrădire şi de mormăire" a fost „în lucrarea mea nu ar fi făcut nici o diferență", şi unii au adăugat că aceasta ar fi la fel şi pentru alții (2003, p. 1). De interes sunt cursurile majore de Biologie Moleculară, a Celulei şi cea de Dezvoltare de la şcoala postuniversitară Yale University care nu vor mai fi cerute să fie luate ca cursuri în privința evoluției (Hartman, 2003)."[67]

Strategiile competitive, adesea denumite antropice, include creația inteligentă. Principiul antropic a dus la multă confuzie şi controverse, parțial din cauză că mai multe idei distincte poartă aceeaşi denumire. Toate versiunile principiului au fost acuzate că furnizează explicații simpliste care subminează căutarea unei înțelegeri fizice mai adânci a universului. Invocarea fie a universurilor multiple sau a unui creator inteligent sunt foarte controversate şi ambele idei au fost criticate ca fiind de netestat şi de aceea în discordanță cu ştiința contemporană. Denumirea de „principiu antropic" a fost dată de astrofizicianul teoretician Brandon Carter prin contribuția adusă la simpozionul din 1973 ce onora a 500-a aniversare a lui Copernic. Carter a prezentat principiul antropic ca o reacție la utilizarea excesivă a principiului lui Copernic, care afirmă că nu ne aflăm într-o poziție specială în univers. Carter afirma că deşi amplasarea noastră nu este în mod necesar centrală, ea este inevitabil privilegiată într-un anume fel. Carter reacționa mai ales împotriva folosirii principiului lui Copernic pentru a justifica principiul perfecțiunii cosmologice şi anume că toate regiunile mari şi timpurile din univers trebuie să fie statistic identic. Acest principiu stă la baza teoriei stării de echilibru care s-a dovedit recent a fi greşită datorită schimbărilor evidente care se petrec în timp în Univers. Carter a definit două forme ale principiului antropic, unul slab care se referă la selecția antropică a locațiilor privilegiate din timp şi spațiu în univers şi unul controversat mai puternic care se referă la parametrii fundamentali ai fizicii. Antolin, Michael F. and Joan M. Herbers. 2001. "Perspective: Evolution's Struggle for Existence in America's Public Schools." *Evolution*, 55(12):2379-2388. Dobzhansky, Theodosius. 1973. "Nothing in Biology Makes Sense Except in the Light of Evolution." *American Biology Teacher*, 35:125-129. Freeman, Scott and Jon C. Herron. 2001. *Evolutionary Analysis*. Upper Saddle River, NJ.: Prentice-Hall. Halvorson, Richard T. 2003. "Confessions of a Skeptic. *The Harvard Crimson*, April. 7, 2003, p. 4. Hartman, Noel. 1997. "MC&D Biology Eliminates Evolution Requirement." www.yaledailynews.com. Published: Thursday, March 27, 1997. Copyright © 1995-2003 Yale Daily News Publishing Company. Johanson, Conrad. 2003. Personal communication to the author dated September 2, 2003. Lewis, Ricki. 1992. "Metal Atom Vapor Chemistry: A Field Awaits Its Breakthrough." *The Scientist*, 6(3):22, Feb. 03 McGlinchey, M.J.2003.*Biography* http://www.chemistry.mcmaster.ca/faculty/mcglinchey/bio.htm. 2003. Prosser, C.L. 1959. "The 'Origin' after a Century: Prospects for the Future?" *American Scientist*, 47(4):536-550, Dec. Skell, Philip. 2003. Personal communication to the author dated September 3, 2003. National Academy of Science. 1998. *Teaching About Evolution and the Nature of Science*. Washington, DC: National Academy Press. Wilkins, Adam S. 2000. "Introduction (issue on Evolutionary Processes)." *BioEssays*, 22(12):1051-1052, December.

[67] http://www.voxdeibaptist.org/Cadrul_biologiei_Berman.htm. Ontologia poate fi înțeleasă, aşadar, ca teorie a ființei, a exis¨tenței în devenire şi a condiției umane, în cuprinsul căreia se includ şi se corelează unitar problema ontologică propriu-zisă (ca ontologie primă) şi problema

COSMOLOGIE ÎN CONTEXTUL CONTEMPORAN SAU REACTUALIZAREA ROLULUI ÎNGERILOR ÎN CREAŢIE

Am putea să ne întrebăm la un anumit nivel de ce este necesar să studiem cosmologie?[68] Mai au vechile concepţii cosmologice vreo semnificaţie pentru lumea contemporană care a evoluat enorm sau mai pot ele spune ceva nou comparativ cu ceea ce s-a vorbit până acum? Mai putem numii cosmologia un fel de teorie a adevărului capabilă să ofere interes intelectual pentru o umanitate care măsoară raportarea ei la universul înconjurător prin ştiinţă şi nu prin religie? „Consider că refuzul dialogului ştiinţă-teologie, refuz transformat de unii teologi într-un subiect tabu (opinii asemănătoare există şi în mediile ştiinţifice puternic ideologizate materialiste), construieşte în jurul teologiei un *zid*

---

cosmologică privită metafizic (ca ontologie secundă), prin prisma cărora poate fi abordată, în dubla sa ipostază (cosmologic-metafizică şi ontologică), şi problema antropologică. Privită din perspectiva dimensionării socio-umane a existenţei, în relaţie cu fiinţa, ontologia poate fi abordată nu numai ca ontologie fundamentală (teorie generală a fiinţei şi existenţei înnobilată de fiinţă), ci şi ca ontologie regională (teorie a existenţei sociale şi umane).
De asemenea, ontologia socială şi ontologia umanului (în care se include şi ontologia valorilor), alături de cosmologie concepută metafizic (şi nu din perspectiva exclusivă a abordării ştiinţifice), alcătuiesc, după părerea noastră, aria de cuprindere a ceea ce s-a numit generic domeniul complex al ontologiei secunde. Pentru a fi înţeleasă o atare problematică ontologică, în toată complexitatea ei, în cuprinsul primei părţi a cursului se precizează sensurile conceptualizărilor ei principale, practicate şi resemnificate de-a lungul întregii istorii a filosofiei, din antichitate şi până astăzi. Respectiv: universal (fiinţa în sine, esenţă pură) şi individual (exis¨tenţa în multitudinea ipostazelor ei în structurarea universului), unu şi multiplu, generalul din lucruri (ca fiinţă sau esenţă determinată), devenire (în dubla sa semnificare: ca proprietate fundamentală şi mod de a fi al existenţei sau cale de ridicare sau pătrundere fenomeno¨logică dinspre individual a universalului), lume (conotată antropo¨logic). În legătură cu acest din urmă concept, sunt precizate sensurile termenilor de transcendent şi imanent, de diferenţă ontologică (şi în relaţie cu această operaţie a proiectării lumii „de dincolo" de existent, semnificările acordate termenilor de ontic şi ontologic), de lume de „dincolo" sau principiu (primordiu, conceput ca Început ontologic sau temei, în relaţie cu lumea „de aici", întemeiată – ambele ipostaze ale conceptului de lume, fiind conotate din inspiraţie platoniană ca lume a ideilor (Eidos) şi aflată în opoziţie, dar şi corelată cu lumea lucrurilor (sau, mai nou, lumea materială).
În opoziţie cu termenul de , fiinţă, funcţionează, în problemati¨zarea ontologică, termenii de nefiinţă sau neant (în concepţia heideggeriană se propune şi termenul de nimic – cu aceeaşi semnificaţie ce i se acordă nefiinţei, dar utilizat pentru a se delimita domeniile exis¨tenţei şi fiinţei). Neantului i se asociază, la Hegel (în filosofia mo¨dernă târzie) şi la Sartre (în filosofia contemporană) şi sensul de nonexistenţă.
Mai nou, îndeosebi în ontologia contemporană, se operează şi cu termenii de fiinţă în sine (Heidegger) şi fiinţă pentru sine (Sartre) sau cu termenii de devenire a fiinţei în existenţă şi devenire conştientă întru fiinţă (Noica), din corelarea cărora se structurează cercul deve¨nirii (respectiv, al dialecticii). Menţionăm şi conceptualizarea pe care Noica o realizează prin termenii de fiinţă de primă instanţă şi fiinţă de a doua instanţă, la urma urmelor de inspiraţie hegeliană (fiinţa pură şi fiinţa determinată) şi aceasta la rândul ei de inspiraţie tomistă – uni¨versalia in re. Un concept central în orice tip de proiectare ontologică este cel de om – conceput ca instanţă existenţială întrebătoare de fiinţă şi dezvăluitoare (prin mijloace cognitive) de existenţă, deci, ca existenţă deschisă spre fiinţă sau metafizatoare şi răspunzătoare de fiinţă. În decursul istoriei soluţionărilor pe care diverşi gânditori au oferit-o problematicii ontologice, teologii şi filosofii creştini au semni¨ficat transcendentul ca sacru, iar sacrul ca Dumnezeu. De aceea, din perspectivă ontologică se poate conchide, în general, că fiinţa aparţine lumii care nu este (nu există), dar înteme¨iază pe este (ceea ce există), atributul existenţialităţii conferindu-i-se fiinţei numai de către cei care se situează în spaţiul credinţei în Dumnezeu şi în mântuirea prin el. Din trecerea în revistă a marilor edificii ontologice care au marcat hotărâtor istoria filosofiei şi a culturii în general, întemeind schimbările de ordin paradigmatic care s-au succedat în evoluţia spiri¨tualităţii umane, se desprinde cel puţin o concluzie fundamentală. Şi anume, aceea că la problema ontologică se poate oferi o singură solu¨ţionare de principiu. Menţinerea omului într-o condiţie culturală pre¨supune o soluţionare idealistă a acestei probleme. În ontologie, pentru a o putea întemeia şi întreţine este necesară situarea temeiului în trans¨cendent, într-un domeniu de spiritualitate pe care omul şi-l plăsmu¨ieşte pentru a se ridica din condiţia sa genetică de animalitate. Fie că este numit ca idee – lume a ideilor în sens platonian –, fie ca fiinţă (în sens heideggerian, moştenit de la greci), ca substanţă (în sens aristote¨lian), fie ca Dumnezeu (în sens augustinian), transcendentul este univer¨salul, absolutul, nedeterminatul, mijlocitul gândirii, plăsmuit de om din nevoia de temei a aprecierii lui de sine şi de altul. În acest sens era considerat de grecii antici ca întreg, principiu ordonator al universului şi, în primul rând, al lumii lor umane. Prin urmare, trăirea în cultură, într-un mediu existenţial înnobi¨lat axiologic, reclamă convingerea că idealismul ontologic este soluţia la problema ontologică, astfel încât omul să vieţuiască într-o condiţie existenţială specifică lui. Din această cauză, idealismul şi numai idealis¨mul implică o inserţie antropologică în soluţionarea problemei ontologice. Soluţionarea materialistă a problemei ontologice echivalează cu eliminarea ei şi, ca urmare, cu rămânerea omului în precaritate ontologică, cu ieşirea din cultură. Din acest punct de vedere, materialismul este din principiu antiontologic (dar nu antimetafizic). În schimb, dacă plasăm problema ontologică în spaţiul cosmologiei, atunci, din punc¨tul de vedere al ştiinţei despre univers nu are sens decât o soluţionare ontologică (de fapt, ontică) materialistă. În acest caz, ideea nu este semnificată ca principiu (eidos), ci ca produs al activităţii conştiente de

chinezesc față de contemporaneitate[69]. Dacă este nevoie de un *zid chinezesc*, acesta trebuie ridicat în jurul dogmelor credinței, care sunt, pentru Biserică, adevărate puncte cardinale în haos (pentru a-l parafraza pe Nichifor Crainic), dar nu prin transformarea teologiei într-o enclavă a anacronismului. A fi în tradiție nu implică a nu fi în contemporaneitate, dar a nu fi în contemporaneitate implică ratarea vocației teologiei de a mântui cultura şi timpul, omul şi civilizația… Astăzi, oamenii de ştiință îşi dau seama de incapacitatea rațiunii şi a mijloacelor actuale de investigație de a pătrunde taina lumii, făcând loc teologiei şi instrumentelor minții transfigurate. Apariția acestui loc nu implică, desigur, renunțarea la rațiune, ci deschiderea *şi* spre alte stări ale acesteia decât cele obişnuite în cultura pozitivistă. Charles Towens, laureat al premiului Nobel în fizică (1964), afirmă că acolo "unde religia posedă credințele ei, ştiința posedă postulatele ei. Unde ştiința se bizuie pe intuiție, religia lucrează în revelație"[70].

Există diferențe între cele două demersuri, însă acestea, departe de a mai fi privite ca antagoniste, sunt socotite a se afla în raporturi de complementaritate.[71] Deschiderea manifestată în comunitatea ştiințifică spre teologie şi spiritualitate pare a reprezenta un pas lipsit de echivalent în latura acelei teologii angajate într-un demers identitar, aşa cum am descris-o pe scurt mai sus. Totuşi, există un filon puternic al teologiei tradiționale, care a înțeles că recuperarea autenticității apostolice nu exclude ci, dimpotrivă, solicită reconfigurarea mesajului eclesial în contextul contemporan. Este vorba de teologia neopatristică.[72]

---

gândire şi cunoaştere a omului. Şi, sub acest aspect, ea are ca premisă materia, datorită devenirii căreia în istoria ei ireversibilă a apărut instanța existențială care gândeşte şi proiectează valoric şi noologic. Prin urmare, primordială este materia în raport cu conştiința din exercitarea căreia sunt generate idei şi valori. http://www.referat.ro/referate/Ontologie_b4d55.htm.

[68] George Florovsky, *Patristics and modern Theology,* în traducere parțială de Ioan I. Ică, "Patristica şi teologia modernă – Semnificația şi actualitatea unui program teologic (G. Florovsky)", în rev. *Mitropolia Ardealului* 27, nr. 10-12/1982, pp. 708-709.

[69] Abordarea acestei teme nu înseamnă punerea semnului egal între cele două şi nici o confirmare reciprocă, ci recuperarea perspectivei *complementarității*, dincolo de orice confuzii (concordism) şi contradicții (antagonism).

[70] Cf. Rebecca J. Flietstra, "Pioneering some common question", *Research News & Opportunities in Science and Theology*, october, 2002, vol. 3, no. 2, p. 3. Afinitatea teologiei pentru taină nu exclude contribuția rațiunii ci, după cum observă şi astronomul Jean Kovalevsky, "Biserica însăşi, departe de a respinge gândirea rațională, cheamă la o strângere a legăturilor dintre ştiință şi credință şi la a nu neglija aportul rațiunii în aprofundarea credinței" (cf. "Ştiință şi religie", în rev. *Ştiință şi Tehnică*, anul LV, nr.3, martie 2003, p. 76; vezi şi opiniile exprimate de J. Kovalevsky în "Resoudre les antinomies en sciences et en religion", în Basarab Nicolescu & Magda Stavinschi, eds., *Science and religion. Antagonism or complementarity?*, XXI: Eonul dogmatic, 2003, pp. 105-113). Jean-Pierre Lonchamp, *Ştiință şi credință*, Ed. XXI: Eonul dogmatic, Bucureşti, 2003.

[71] "The Irrelevance of Creationism vs. Evolutionism Controversy for the Orthodox Church Tradition. A Logical and Theological Deconstruction of a Modern Myth", in *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare* [New World Paradigm. Interdisciplinary Studies], no. 3, XXI: Eonul dogmatic, Bucharest, 2004 "The Cosmological Dimension of the Liturgy and of Ascetic Experience. Relevant Aspects for the Dialogue between Science and Theology", in *Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare*, no. 2, XXI: Eonul dogmatic, Bucharest, 2004.

"From Conflict and Confusion to Complementarity and Dialogue. Jean-Pierre Lonchamp, the History of Science, and the Relationship between Science and Belief", afterword, in the vol. *Ştiință şi credință [Science and Belief]*, XXI: Eonul dogmatic, Bucharest, 2003. "Logos, Evolution and Finality in the Anthropological Research. Towards a Transdisciplinary Solution", in vol. *Science and Religion. Antagonism or Complementarity?*, eds. Basarab Nicolescu & Magda Stavinschi, XXI: Eonul dogmatic, Bucharest, 2003 [see it also at www.uip.edu/gpss]. "The Teleological Anthropology: a Way for Transcending the Conflict between the Scientific & Theological Perspectives on Human Being", in the vol. *Science and Religion Dialogues*, eds: Radu Constantinescu & Gelu Călina, University of Craiova, SReDOC Program, Archdiocese of Oltenia Printing House, Craiova, 2000. "John F. Haught, Science & Religion Relationship, or About the Virtues of Decency", afterword, in the vol. *Ştiință şi religie. De la conflict la dialog* [*Science and Religion. From Conflict to Conversation*], XXI: Eonul dogmatic, Bucharest, 2002. "An Orthodox Outlook to Creationism-Evolutionism Controversy. Elements for a Debate on Method", in the vol. *Teologie şi ştiințe naturale. În continuarea dialogului* [Theology and Natural Sciences. Continuing the Dialogue], eds. Radu Constantinescu & Gelu Călina, Metropoly of Oltenia, Center for Applied Theological Studies, Craiova, 2002. "Thoughts at the End of Second Millennium. On the Origins of Man", in *Glasul Bisericii* [The Voice of the Church], no. 1-4/1994.

De pildă ştiinţa contemporană nu vorbeşte în cosmologia ei de rolul îngerilor în creaţie şi în pronie.[73] Îngerii au un mare rol în creaţie şi lor le revine astfel o mare datorie în a da adevăratele baze ale cosmologiei.[74] Cosmologia ştiinţifică nu mai vede nici un rol acordat îngerilor accentul căzând doar pe ştiinţă şi pe cunoaşterea empirică. Din punct de vedere al cosmologiilor moderne, îngerii nu au nici un fel de rol în creaţie, omul fiind lăsat în existenţă într-o lume bazată numai pe principii pur ştiinţifice. Teologia nu poate concepe cosmologia fără de rolul îngerilor care au stat şi ei la întemeierea cosmosului. Cosmosul după cum ne spun Scripturile a fost întemeiat şi pe considerentele îngerilor care au avut şi ei un cuvânt de spus în ceea ce s-a creat. Ştim că din punct de vedere temporal creaţia îngerilor a avut loc mai înainte de creaţia universului. Prin urmare este posibil ca şi îngerii să fi participat cumva la creaţia lumii materiale.[75] Dincolo de sensul ştiinţific mai putem spune că există un sens agelic al cosmologiei. Un sens al faptului că putem înţelege cosmologia nu numai în termeni omeneşti ci şi în termeni angelici.[76] Am putea spune că îngerii au fost un fel de supraveghetori în creaţie, au fost unii care au paricipat la creaţie şi plănuirea ei. La fel îngerii au un rol important din punct de vedere cosmologic ca şi unii care proniază creaţia şi care o duc în spre scopul pentru care a fost creată.[77] Maxim Mărturisitorul vorbeşte de o anumită „raţionalitate" a întregii creaţii, despre faptul că lumea a fost creată în spre un scop care trebuie desluşit. Tot ceea ce a fost creat în lumea văzută, am putea spune că este cumva a reflecţie a lumii

---

72 *Ion Constantin Nedelcu,* Repere ale Cosmologiei Neopatristice în întâmpinarea dialogului dintre teologie şi ştiinţă, [în Noua reprezentare a lumii. Studii interdisciplinare, nr. 2/2004].

73 Wilhelm Nyssen, Pământ cântând în imagini. Frescele exterioare ale mânăstirilor din Moldova, EIBMBOR, Bucureşti, 1978).

74 *Doru Costache,* LOGOS, EVOLUTION, AND FINALITY IN ANTHROPOLOGICAL RESEARCH TOWARDS A TRANSDISCIPLINARY SOLUTION, *Science and religion. Antagonism or complementarity?*, Basarab Nicolescu & Magda Stavinschi, eds., XXI: Eonul dogmatic, Bucharest, Romania, 2003.

75 Regãsesc în sertarul cu tãieturi o paginã din excelenta revistã bucuresteanã KRISIS, a studentilor de la filosofie. E vorba de un interviu cu filosoful Hans-Georg Gadamer, "pãrintele hermeneuticii moderne", ucenicul cel iubit al lui Heidegger si urmasul lui Karl Jaspers la catedra de la Heidelberg (mai e nevoie de alte prezentãri?). În interviul pe care Gadamer îl acordã, trebuie sã amintim, d-nei Monica-Maria Aldea si d-lui Cãlin Petcana, filosoful german revine de mai multe ori asupra subiectelor religioase si, în mod cu totul exceptional, asupra credintei maestrului sãu Heidegger. Dupã câteva remarci acide asupra puritanismului protestant – "pentru care confirmarea religioasã stã în succesul economic" - Gadamer, aflând de la interlocutorii sãi cã românii sunt ortodocsi, exclamã: "Românii sunt preponderent ortodocsi?!... Ortodoxia a fost, cu sigurantã, în ochii lui Heidegger religia creştinã corectã (richtige), deoarece nu are teologie si nici metafizicã. Numai asistentã duhovniceascã practicã. Deci asta a si fost ceea ce a contat în ochii lui Heidegger. La întrebarea "ce ne-ar putea salva de la transformarea noastrã într-o halã de fabricã vuind amenintãtor?", rãspunsul sãu a fost: numai un Dumnezeu ar putea sã ne salveze. Aceasta a reprezentat un fel de testament si este o afirmatie cu multe sensuri. Poate a vrut sã spunã cã în ultimã instantã, i-ar reveni tot lumii ortodoxe menirea de a se opune tendintelor destructive ale gândirii iluministe". Afirmatiile lui Heidegger se cer putin nuantate. Când spune cã Ortodoxia nu are "teologie" se referã la faptul cã - spre deosebire de modelele religioase apusene - este lipsitã de dogmatism, de scolasticã, de rigiditate. Se stie cã existã în catolicismul oficial un fanatism canonic si chiar doctrinar (a se vedea numai recentul scandal provocat în lumea crestinã de documentul pontifical ultra-conservator "Dominus Iesus"), dupã cum existã în protestantism un fanatism al Bibliei. Pe când în Ortodoxie, într-adevãr, ceea ce conteazã este "asistenta duhovniceascã practicã". Existã si în Ortodoxie canoane, dar – cu exceptia marilor dogme de credintã - orice reglementare se încheie cu cuvintele: "sau cum va voi cel mai mare", adicã duhovnicul sau episcopul. Aici nu este vorba de un relativism, ci de convingerea cã Duhul Sfânt lucreazã în continuu în Bisericã, de faptul cã viata nu poate fi circumscrisã unei formule (Sfântul Pavel spunea: "litera ucide"!). De aici venea probabil si încrederea lui Heidegger în misiunea de "asistentã duhovniceascã" a Ortodoxiei. Cât despre "metafizicã", numai asta nu i se poate reprosa teologiei rãsãritene, dar si aici marele filozof a vrut sã sublinieze caracterul practic al metafizicii ortodoxe, exprimat în asceticã si misticã, adicã nu contemplatia poeticã sau filozoficã ci transformarea profundã a omului, îndumnezeirea sa. Credinta aceasta o exprimã simplu un pãrinte al Patericului, spunând: "De va voi omul, de dimineata pânã seara ajunge la mãsura îndumnezeirii". În ultimã instantã, aceasta face "corectã" o religie, nu performantele ei economice sau civilizatorii, ci puterea de a salva lumea din deriziune, de a o elibera de toatã oboseala si bãtrânetea ei, de a-i dãrui o credintã, o sperantã si un Dumnezeu." http://www.orthologia.com/Romanian/Articole/heidegger.htm.

76 Marcu Monahul, *Traités spirituels et théologiques,* Abbaye de Bellefontaine («Spiritualitæ orientale» -Nr. 41), 1985. W. de Vries, *Orient et Occident. Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles ecuméniques,* Paris, 1974.

angelice nevăzute. Vrajmasul cel mai redutabil pe care l-a creat civilizatia post-industriala, civilizația informației şi a imaginii, e distracția rea. Cufundat sub sute de mii de imagini şi diferite spectacole televizate şi in general de mediile de informare, omul îsi pierde linistea, stăpanirea de sine, posibilitatea contemplației şi concentrarii şi devine extrovertit, străin lui insusi, într-un cuvânt fără minte, lipsit de mintea conducătoare. Atunci când, potrivit statisticilor, omul, şi copiii îndeosebi, urmăresc în medie programele televiziunii treizeci şi cinci de ore pe săptamana, oare mintea şi inima lor nu devin prada “Scilei si Caribdei”? În majoritatea cazurilor, credinciosii Bisericii marturisesc că nu mai reuşesc să se roage, să se concentreze şi sa se rupă de spectacolele lumii şi furtunile sufleteşti si duhovnicesti, în detrimentul sobrietății, al echilibrului interior, al unei munci agreabile, al seninătății familiale şi al unei vieți sociale ziditoare. Lumea imaginii industriale ajunge la o adevarata idolatrie. Învățătura Parinților despre trezvie înarmează omul, astfel încat să aplaneze efectele distructive ale societatii tehnologice. Potrivit Sfântului Apostol Pavel: “armele luptei noastre nu sunt trupesti, ci puternice înaintea lui Dumnezeu, spre dărâmarea întăriturilor. Noi surpăm iscodirile mintii şi toata trufia ce se ridica împotriva cunoaşterii lui Dumnezeu şi tot gandul îl robim spre ascultarea lui Hristos” ([2 Co 10, 4-5). Trezvia este pentru fiecare om un talisman “care ofera tot binele veacului acesta şi al celui viitor”, o cale care duce spre împărăție, “spre cea dinăuntrul nostru şi spre cea viitoare”. Trezvia nu este un privilegiu rezervat numai atleților contemplației, ea este pentru toți cei ce vor sa aiba o constiinta curată “folosindu-se de lumea aceasta ca şi cum nu s-ar folosi deplin de ea” (1 Co 7, 31). În epoca industriala omul a devenit consumator şi sclav al lucrurilor fabricate; în societatea postindustriala el devine înca si mai mult consumator şi sclav al imaginilor şi informațiilor care îi umplu viața. Înfrânarea şi trezvia sunt pentru tot omul ce vine pe lume o panoplie gata pregatită de experiența vieții monahale

---

[77] http://www.pbministries.org/books/gill/Doctrinal_Divinity/Book_3/book3_02.htm. Când Moise vorbeşte în creație de faptul că Dumnezeu a creat cerururile se referă la faptul că El a creat îngerii. La sfârşitul creației Moise a spus: “astfel s-au creat cerurile şi pământurile şi tot ceea ce este în ele.” (Facere 2, 1). Cetele cereşti sunt în special îngerii. Ei sunt numiți ceata cea cerească, armatele cerului (Daniel 4, 35, Luca 2, 13). Deci am putea vorbii despre o cosmologie a îngerilor anterioară cosmologiei universului sau a cosmosului vizibil. http://www.crystalinks.com/angels.html. God in His wisdom hiving resolved to create man, He asked counsel of all around Him before He proceeded to execute His purpose--an example to man, be he never so great and distinguished, not to scorn the advice of the humble and lowly. First God called upon heaven and earth, then upon all other things He had created, and last upon the angels. The angels were not all of one opinion. The Angel of Love favored the creation of man, because he would be affectionate and loving; but the Angel of Truth opposed it, because he would be full of lies. And while the Angel of Justice favored it, because he would practice justice, the Angel of Peace opposed it, because he would be quarrelsome. To invalidate his protest, God cast the Angel of Truth down from heaven to earth, and when the others cried out against such contemptuous treatment of their companion, He said, "Truth will spring back out of the earth." The objections of the angels would have been much stronger, had they known the whole truth about man. God had told them only about the pious, and had concealed from them that there would be reprobates among mankind, too. And yet, though they knew but half the truth, the angels were nevertheless prompted to cry out: "What is man, that Thou art mindful of him? And the son of man, that Thou visitest him?" God replied: "The fowl of the air and the fish of the sea, what were they created for? Of what avail a larder full of appetizing dainties, and no guest to enjoy them?" And the angels could not but exclaim: "O Lord, our Lord, how excellent is Thy name in all the earth! Do as is pleasing in Thy sight." For not a few of the angels their opposition bore fatal consequences. When God summoned the band under the archangel Michael, and asked their opinion on the creation of man, they answered scornfully: "What is man, that Thou art mindful of him? And the son of man, that Thou visitest him?" God thereupon stretched forth His little finger, and all were consumed by fire except their chief Michael. And the same fate befell the band under the leadership of the archangel Gabriel; he alone of all was saved from destruction. The third band consulted was commanded by the archangel Labbiel. Taught by the horrible fate of his predecessors, he warned his troop: "You have seen what misfortune overtook the angels who said 'What is man, that Thou art mindful of him?' Let us have a care not to do likewise, lest we suffer the same dire punishment. For God will not refrain from doing in the end what He has planned. Therefore it is advisable for us to yield to His wishes." Thus warned, the angels spoke: "Lord of the world, it is well that Thou hast thought of creating man. Do Thou create him according to Thy will. And as for us, we will be his attendants and his ministers, and reveal unto him all our secrets." Thereupon God changed Labbiel's name to Raphael, the Rescuer, because his host of angels had been rescued by his sage advice. He was appointed the Angel of Healing, who has in his safe-keeping all the celestial remedies, the types of the medical remedies used on earth.” http://classiclit.about.com/library/bl-etexts/lginzberg/bl-lginzberg-legends-1-2b.htm. http://www.christianinconnect.com/livingangels1.htm

şi în general a tradiţiei ortodoxe, ale cărei arme abolesc sclavia omului şi salvează sănătatea şi suveranitatea lui de fiu al lui Dumnezeu."[78]

Este cât se poate de clar că putemn ajunge la o cunoaştere superioară a rostului cosmologic al existenţei cosmosului şi plecând de la existenţa îngerilor şi a modului lor de a se exista. Lumea creată a oamenilor este doar o lume a reflecţiei lumii necreate a îngerilor. Numărul îngerilor nu se cunoaşte exact. Deci nu putem spune un număr exact în acest sens, dar suntem sigură că îngerii sunt cei care au un mare rol în cosmologie, în apariţia galaxiilor, a planetelor şi a vieţii pe pământ. Ei sunt protectori ai acestor existenţe care le sunt inferioare.[79] „Cosmologia angelică" despre care vorbim este un subiect la îndemâna oricui prin faptul că orice om este înzestrat de la naştere cu un înger păzitor care veghează asupra lui. Este clar că nu putem vorbii de o schimbare a existenţie biologice într-una deplin angelică. De asemenea, nu este necesară o „suprimare" a biologicului în favoarea angelicului. Cele două entităţi, agelică şi cea umană coexistă într-un rapor de complementaritate.

„În lumea antică occidentală, în special în Europa medievală, se credea că îngerii sunt aranjaţi într-o ordine ierarhică. Astfel, în special Toma de Aquino credea că îngerii sunt grupaţi într-o ordine ierarhică pentru a cânta imne de laudă lui Dumnezeu. Dionisie Areopagitul a avut cu totul alte consideraţii referitor la îngeri: el credea că îngerii sunt grupaţi în număr de trei după numărul Treimii. În prima categorie am avea îngerii contemplaţiei pure care au un mare rol cosmologic, fiind cumva îngerii care conduc creaţia: serafimii, heruvimii şi tronurile. A doua categorie au fost îngerii cosmosului: stăpânii, puteri, domnii. A treia ieararhie este alcătuită din îngerii lumii sau cei care şi ei au un rol în conducerea lumii văzute: începătorii, arhangheli şi îngeri. Este vorba în total de nouă categorii de îngeri. După Dionisie fiecare dintre ierarhii indică prin numele ei natura dumnezeiască."[80]

În plan cosmologic, putem vedea o îngemănare între îngeri şi oameni.[81] Acesta ar putea fi un sens profund al exclamaţiei îngerilor la naşterea Domnului: „mărire întru cei de sus lui Dumnezeu şi pe pământ pace între oameni bună voire." Este vorba de o îngemănare cosmologică a două entităţi a creaţiei. Pe de o parte îngerii şi pe de alta oamenii. Cosmologic, oamenii pot ajunge să se angelizeze. Astfel, scripturile ne spun de cazul lui Ştefan care pe când se afla în faţa sinedriului i s-a luminat faţa ca şi unui înger. Cosmologia, ne spune că oamenii se pot angeliza, se pot schimba într-un sens angelic.[82] Cosmologia creştină vede o intersecţie a lumii îngerilor cu lumea oamenilor, a lumii necreate cu lumea creată.[83]

---

78 http://zadkielix.wordpress.com/2008/02/16/spiritualitatea-ortodoxa-si-revolutia-tehnologica.

79 MICHEL, PAUL-HENRI La Cosmologie de Giordano Bruno [Histoire de la Pensée, Vol. 9] Paris, Hermann. 1962,

80 http://www.spiritual.com.au/articles/angels/angel-hierarchy.htm.

81 http://www.newtestamentchurch.org/OPA/Articles/1997/12/OPA19971204.htm.

82 http://www.nooremadinah.net/EnglishBooks/CreationofAngels/CreationofAngels.pdf.

83 "Cuvântul "înger" derivă din grecescul "angelos" care înseamnă "mesager". După cum ne sugerează şi numele lor, îngerii au rolul de a intermedia relaţia omului cu Dumnezeu, transmiţând mesajele de la Dumnezeire către om şi invers, de la om către Dumnezeu. Dar ei nu sunt doar nişte simpli mesageri în înţelesul strict al cuvântului ; ei au sarcina şi de a ne ghida şi susţine pe lungul drum al vieţii. Îngerii reflectă perfecţiunea dumnezeiască: bunătate şi generozitate infinită, fiind capabili de o dragoste nelimitată şi beneficiind mereu de o mare fericire pe care doresc să o împărtăşească cu noi. Ei cunosc instantaneu consecinţele nenumărate ale unui principiu sau miile de faţete ale realităţii. Cunosc secretele naturii, stăpânesc legile care guvernează Universul, sunt păstrătorii unei ştiinţe foarte vaste şi a unei înţelepciuni infinite. Ei lucrează constant pentru binele omului, întotdeauna şi pretutindeni. Chiar dacă noi nu percepem prezenţa lor şi nu le acordăm nici un gând, îngerii veghează asupra noastră în orice clipă, ne ajută în momentele dificile şi ne apără de tot felul de pericole. Îngerii se află pretutindeni: ei veghează asupra caselor, ne însoţesc în călătorii, sunt alături de persoanele care suferă şi care au nevoie de susţinere şi consolare în momentele de descurajare. Nefiind îngrădiţi de legile impuse de materie, ei se pot deplasa cu o viteză inimaginabilă pentru noi, care suntem constrânşi de legile spaţiului şi ale timpului ; este suficient să ne gândim la ei şi imediat sunt alături de noi, gata să ne ofere ajutorul lor preţios. În întreg Universul, fiecare înger are atribuţii precise. Galaxiile, planetele, stelele sau, dacă vorbim de lumea în care trăim, oceanele, râurile, oraşele, naţiunile, sunt încredinţate supravegherii îngerilor. Pentru a-şi îndeplini misiunea pe care o au pe Pământ, ei se consacră foarte mult pentru ghidarea şi protecţia oamenilor. Încă de la naştere, fiecare fiinţă umană este lăsată sub protecţia unui înger care are sarcina precisă de a o asista în orice moment al vieţii sale, fără s-o abandoneze niciodată. Fiecare persoană are deci propriul său înger păzitor, indiferent de rasă, cultură sau religia de care aparţine. Chiar şi persoanele care spun că sunt atee, materialiste convinse sau cele care refuză să creadă într-o altă dimensiune decât cea terestră, au un înger personal. Dar ce face mai precis îngerul nostru păzitor? Probabil că n-o să ştim niciodată cu precizie în cursul

Prin urmare după cum vorbim de o cosmologie a lumii materială văzute care este analizată în marile laboratoare ale savanților de la marile cerntre universitare şi ştiințifice, putem vedea existența şi a unei cosmologii a îngerilor.[84] Întzr-un anume sens priun actul smeririi Sale de Sine, Hristos ca şi Dumnezeu trebuie văzut ş.i ca şi creatorul îngerilor. Prin urmare El s-a smerit pe Sine şi în fața îngerilor pe care El însuşi i-a creat. „Dumnezeu Creatorul a făcut mai întâi lumea îngerilor, a duhurilor slujitoare (Psalm 103,5), ca să slujească voii Sale Dumnezeiesti Prea Sfinte. Toti îngerii au fost creati de Dumnezeu în acelasi timp. Scopurile principale pentru care au fost creati îngerii care formează lumea nevăzută sunt: pentru a-L slăvi pe Dumnezeu (Is. 6,3; Lc. 2,14); pentru a împlini voia lui Dumnezeu cea şfântă (Mt. 4,11; 25,31; 1 Tim. 3,16); pentru a vesti oamenilor tainele şi voia lui Dumnezeu (Mt. 1,20; 2,13; 28,2; Lc. 1,26); pentru a-i ajuta pe oameni să se mântuiască (Ev. 1,14); pentru a ajuta sufletele oamenilor după moartea trupească şi a le duce în Rai (Lc. 16,22). Dumnezeu îsi descoperă vointa Sa la îngerii din ceata superioară, iar acestia, la rândul lor, o comunică celorlalti îngeri. În felul acesta, tainele şi puterile lui Dumnezeu urmează în ordine descendentă, de la serafim la înger şi fiecare ierarhie ulterioară este consacrată numai cu acele cunoştinte, pe care este capabilă să le cuprindă la nivelul respectiv al dezvoltării spirituale."[85]

Rolul îngerilor în cosmologie este unul destul de dificil.[86] Ei sunt intermediari între creație şi Dumnezeu. Astfel că îngerii au un rol cosmologic ce nu poate fi trecut cu vederea.[87] În cosmologiile contemporane se consideră că rolul

---

vieții noastre terestre. Nu ştim niciodată exact cât de mult veghează şi câte fac pentru noi proprii părinți pe care îi cunoaştem şi îi percepem fizic, cum am putea şti precis câte fac îngerii care nu sunt vizibili ochilor noştri fizici ? Dar, dintre numeroasele lucruri pe care le fac, putem enumera câteva dintre ele. Îngerul nostru personal ne fereşte de pericolele care ne pândesc fără ca noi măcar să le bănuim ; ne îndeamnă să ne deschidem către ceea ce este bun şi să evităm răul ; are sarcina de a transmite mai departe rugăciunile noastre şi intervine neobosit pentru ca noi să primim întotdeauna dragostea divină. În împrejurări particulare, îngerul păzitor se manifestă şi sub aparențe perceptibile nouă, iar când este absolut necesar, poate lua formă umană pentru a disipa confuzia şi dezorientarea celui căruia i-a fost dat să-l vadă. Numeroase persoane care au intrat în contact cu îngerii îi descriu ca fiind creaturi înaripate, radiind de lumină şi schimbându-şi fără încetare culoarea şi forma. Relatările celor care spun că au întâlnit un înger într-un moment particular al vieții lor sunt destul de diferite. Aceste persoane vorbesc în general despre ființe în carne şi oase care le-au ajutat în situații de urgență, pentru ca ulterior să dispară în mod misterios. Nimic nu ne împiedică să credem că persoanele întâlnite aparent întâmplător într-un moment al vieții (poate chiar în circumstanțe banale) ar putea fi îngeri : ființe cu care ne intersectăm în drumul nostru şi care, înainte de a pleca, au rostit cuvinte potrivite pentru a ne lumina şi a ne modifica profund viața." http://zadkielix.wordpress.com/2008/02/14/despre-ingeri-2/.

[84] La cosmologie moderne se fonde sur les théories physiques et sur l'observation. Elle est née de la **relativité générale,** une théorie géométrique de la gravitation, qui, en liaison avec celles des autres interactions fondamentales, nous donne une vision assez cohérente de l'univers, de son évolution et de notre situation dans le cosmos. Mais cette vision devenue quasi-classique n'est pas sans paradoxe. Lorsque l'on se rapproche des "singularités" (Big Bang, trous noirs) on atteint des énergies de plus en plus élevées qui relèvent de la **Physique des particules**. C'est à la frontière des deux approches que se situe probablement l'avenir de la recherche dans ces deux domaines. En cela ce module est une occasion privilégiée pour replacer les théories scientifiques dans leur contexte . http://www.graal.univ-montp2.fr/enseigne/COSMOLOGIE/cospres.html.

[85] http://zadkielix.wordpress.com/2008/02/14/despre-ingeri-1/.

[86] G. duchet_Suchaux and M. Pastoureau (eds.,) The Bible and the Saints (Paris, 1994).

[87] http://arabnews.com/?page=5&section=0&article=109506&d=3&m=5&y=2008. Aquinas, Thomas St. *Opera Omnia*. 16 vols. Rome: Iussu Leonis XIII edita, 1882-1948. ________. *Opera Omnia*. 25 vols. Parma: Fiaccadori, 1852-1873. Apel, Karl-Otto. "The Problem of Philosophical Foundations Grounding in Light of a Transcendental Pragmatics of Language." in *After Philosophy: End or Transformation*. Edited by K. Baynes, J. Bohman, and T. McCarthy. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. ___________. "The A Priori of the Communication Community and the Foundations of Ethics." in *Towards a Transformation of Philosophy*. London, 1980. ___________. "The *a priori* of Communication and the foundation of the Humanities." *Man and World* 5 (February 1972). Badillo, Robert P. *A Critical Inquiry into Habermas's Philosophy of Emancipation: Toward an Ontology of the Human Person*. Ph.D. diss., The American University, 1990. Calabretta, Rose B. *The Intellectual Origins of the Problem of "Value-Free" Sociology*. Ph.D. diss., Fordham University, 1979. Durfee, Harold A. *Foundational Reflections: Studies in Contemporary Philosophy*. Dordrecht: M. Nijhoff, 1987. ________. "Freedom and Cognition in Recent American Philosophy." *Tulane Studies in Philosophy* 35 (1987): 43-49. Frings, Manfred S., ed. *Heidegger and the Quest for Truth*. Chicago: Quadrangle Books, 1968. Gadamer, Hans-Georg. "Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences." *Research in Phenomenology* 9 (1980): 74-85. ____________. "The Problem of Historical Consciousness." in *Interpretive Social Science: A Reader*. Edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press, 1979. ________. *Truth and Method*. Translated and edited by Garret Barden and John Cumming. New York: Seabury Press, 1975. ________. "Hermeneutics and Social Science." *Cultural Hermeneutics* 2 (1975): 307-16. Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962. Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. Translated by J.

îngerilor în plan cosmologic este un subiect epuizat sau mai bine spus demodat, mai bine spus un subiect care nu are semnificații actuale. Puțini oameni de știință și cosmologi mai recunosc un rol al îngerilor sau o semnificație a lor în plan real.[88] De mai multe ori îngerii sunt considerați un fel de „subiect rezervat celor mici" fără să aibă semnificații pentru cosmologie. Acest lucru nu este adevărat fiinsdcă nu este prezentată real problema cosmologică în toți parametrii ei. Prin urmare este necesar un studiu transdisciplinar pentru a înțelege rolul cosmologic al ființelor nevăzute. An putea spune astfel că din punct de vedere cosmologic lumea angelică are puternice semnificații hermenutice ei trebuind fi înțeleși în termeni profunzi și nu termeni lipsiți de înțeles.[89] Este astfel necesar în cosmologia modernă o reîntoarcere la bazele tradiționale ale cosmologiei tradiționale antice a Bisericii în care lumea nevăzută este îngemănată cu lumea văzută. Este necesar prin urmare această reactulizare a îngerilor și a puterii lor față de lumea văzută.

Cumming (New York: Herder and Herder, 1972). Kockelmans, Joseph J. "The Founders of Phenomenology and Personalism." in *Reading Philosophy for the XXIst Century*. Edited by George F. McLean. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy and University Press of America, 1989. Kolhberg, Lawrence. "From Is to Ought." in *Cognitive Development and Epistemology*. Edited by T. Misbal. New York: Academic Press, 1971. Kuhn, Thomas. *Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: Chicago University Press, 1977. ________. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970. López Sevillano, José M. "Metafísica pura en Fernando Rielo." ["Pure Metaphysics in Fernando Rielo," Translated by Robert P. Badillo] in *Fernando Rielo: poeta y filósofo/Poet and Philosopher*. Seville: Fundación Fernando Rielo, 1991. ____________. "La nueva metafísica de Fernando Rielo." *Ciclo de Pensamiento Español*. Madrid, Fundación Fernando Rielo, May 8, 1990, in print. Maurer, Armand. *St. Thomas Aquinas: The Division and Methods of the Sciences*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1953. McLean, George F. "Harmony, Transcendence and Freedom," 1991, unpublished manuscript. _________. "Imagination in Aristotle and Kant." *Moral Imagination and Character Development*. Edited by G. F. McLean. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy and University Press of America, 1990. _________, ed. *Reading Philosophy in the XXIst Century*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy and University Press of America, 1989. Palmer, Richard. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1969. Rielo, Fernando. "Concepción Genética de lo que no es el sujeto absoluto y fundamento metafísico de la ética." in *Raíces y valores históricos del pensamiento español*. Seville: Fundación Fernando Rielo, 1989. ________. "Concepción genética del principio de relación." III Congreso Mundial de Filosofía Cristiana: Ateismo y Transcendencia Divina. Quito, July 9-14, 1989, in print. __________. "Hacia un nueva concepción metafísica del ser." in *¿Existe una filosofía española?* Seville: Fundación Fernando Rielo, 1988. Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences*. Edited and translated by John B. Thompson. Cambridge University Press, 1981. Riska, Augustin. "Identity and Relation: Some Logical Observations of Fernando Rielo's Genetic Conception of Being." In *Fernando Rielo: poeta y filósofo/Poet and Philosopher*. Seville: Fundación Fernando Rielo, 1991. Romano, Joseph J. "Beyond Identity: Rielo's New Approach to Being." in *Fernando Rielo: poeta y filósofo/Poet and Philosopher*. Seville: Fundación Fernando Rielo, 1991. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. Scheler, Max. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Value*. Evanston: Northwestern University Press, 1973. Schmitz, Kenneth L. "Postmodern or Modern-Plus?" *Communio: The International Catholic Review* 17 (Summer 1990). __________. "From Anarchy to Principles: Deconstruction and the Resources of Christian Philosophy." *Communio: The International Catholic Review* 16 (Spring 1989). Schürmann, Reiner. *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*. Translated by Christine-María Gros and the author. Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987. Strawson, P. F. *Freedom and Resentment*. London, 1974. _________. "Truth." in *Truth*. Edited by G. Pitcher. Englewood Cliffs, N.J., 1964. Toulmin, Stephen. *An Examination of the Place of Reason in Ethics*. Cambridge, 1970. ________. *The Uses of Argument*. Cambridge University Press, 1958. Twomey, John E. *The General Notion of the Transcendentals in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*. Ph.D. diss., The Catholic University of America, 1958. Winch, Peter. "Understanding a Primitive Society." in *Ethics and Action*. London: Routledge & Kegan Paul, 1972. ___________. *The Idea of a Social Science*. London: Routledge & Kegan Paul, 1958. Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan, 1958.

[88] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Grund-züge einer philosophischen Hermeneutik*, 5th ed. (Tübingen: J. B. Mohr, 1986). English translation, *Truth and Method*, 2nd rev. ed. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Crossroad, 1989). (Henceforth *TM* and *WM*, respectively.). Gadamer, "The Continuity of History and the Existential Moment," *Philosophy Today* 16, no. 3-4 (Fall 1972), pp. 238-239; see also Gadamer, "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics," *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May 1994). E. D. Hirsch, "Meaning and Significance Reinterpreted," *Critical Inquiry* 11 (December 1984). W. K. Wimsatt, and Beardsley, "The Intentional Fallacy," in *20th Century Literary Criticism: A Reader*, ed. David Lodge (London: Longman, 1972). S. Knapp and W. B. Michaels, "Against Theory," in *Against Theory,* ed. W. J. T. Mitchell (Chicago: The Chicago University Press, 1985). P. D. Juhl, *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1980). B. R. Wachterhauser, "Interpreting Texts: Objectivity or Participation?" *Man and World* 19 (1986). Betti, "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften,*" in *Contemporary Hermeneutics,* ed. J. Bleicher (London: Routledge and Kegan Paul, 1980). J. Margolis, "Interpretation at Risk," *The Monist* 73, no. 2 (April

IMPLICAȚIILE CONTEMPLATIVE ALE COSMOLOGIEI

Starea de contemplație este cea care ne poate arăta începuturile cosmologiei.[90] Dacă vrem să aflăm motivele profunde ale existenței cosmosului trebuie trebuie să ajungem la contemplație. Contemplația este un termen care provinde din cuvântul rădăcină latin templum (şi din grecescul *temnein* care înseamnă a diviza) şi înseamnă a separa ceva de mediul natural şi de a îl include într-un anumit sector. Contemplația este traducerea latină a termenului grecesc

1990), pp. 312-330; "Robust Relativism," in *Intention and Interpretation,* ed. Gary Iseminger (Philadelphia: Temple Univer-sity Press, 1992), pp. 41-50; "The Truth about Relativism," in *Relativism: Interpretation and Confrontation,* ed. M. Crausz (Indiana: University of Notre Dame Press, 1989), pp. 232-255.

[89] Ambrosio, F. J. "Gadamer, Plato, and the Discipline of Dialogue." *International Philosophical Quarterly* 27, no.1 (March 1987): 17-32.. "Gadamer: On Making Oneself at Home with Hegel." *The Owl of Minerva* 19, no. 1 (Fall 1987): 23-40). Bagwell, J. T. *American Formalism and the Problem of Interpretation.* Houston: Rice University Press, 1986. Beardsley, M. C. "The Authority of the Text." In *Intention and Interpretation.* Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992.. *Aesthetics.* New York: Harcourt, Brace and Company, 1958.and W. K. Wimsatt. "The Intentional Fallacy." In *20th Century Literary Criticism: A Reader*. Edited by David Lodge. London: Longman, 1972.and W. K. Wimsatt. "The Affective Fallacy." In *20th Century Literary Criticism: A Reader.* Edited by David Lodge. London: Longman, 1972.Bernstein, Richard J. "From Hermeneutics to Praxis." In *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Edited by B. Wachterhauser. Albany: State University of New York Press, 1986.Betti, E. "Hermeneutics as the general methodology of the *Geisteswissenschaften.*" In *Contemporary Hermeneutics*. Edited by J. Bleicher. London: Routledge and Kegan Paul, 1980. "The Epistemological Problem of Understanding As an Aspect of the General Problem of Knowing." Translated by Susan Noakes. *Hermeneutics: Questions and Prospects.* Edited by Gary Shapiro and Alan Sica. Amherst: University of Massachusetts Press, 1984. Bleicher, J. *Contemporary Hermeneutics.* London: Routledge & Kegan Paul, 1982. Bollnow, O. F. "What does it mean to Understand a Writer better than He Understood Himself." *Philosophy Today* 23, no. 1-4 (Spring 1979): 16-28. Bontekoe, R. "A Fusion of Horizons: Gadamer and Schleiermacher." *International Philosophical Quarterly* 27, no. 1 (March 1987): 3-16. Cain, W. E. "Authority, 'Cognitive Atheism,' and the Aims of Interpretation: The Literary Theory of E. D. Hirsch." In *The Crisis in Criticism.* Baltimore: The John Hopkins University Press, 1984. Chari, V. K. "Validity in Interpretation: Some Indian Views." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, no. 3 (Spring 1978): 329-340. Connolly, J. M. "Gadamer and the Author's Authority: a Language-Game Approach." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 44, no. 3 (Spring 1986): 271-277. and T. Keutner (eds). *Hermeneutics versus Science.* Indiana: University of Notre Dame Press, 1988. Cullar, Jonathan. *Ferdinand de Saussure.* Harmondsworth: Penguin Books, 1997. Dannenberg, Lutz and Hans-Harald Müller. "On Justifying the Choice of Interpretive Theories." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984): 7-16. De Boer, T. J. *The History of Philosophy in Islam.* New York: Dover Publications, Inc, 1903. Descartes, R. *Meditations on First Philosophy*. Translated by D. A. Cress. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980. Dilthey, W. "The Rise of Hermeneutics." *The Hermeneutic Tradition*. Albany: State University Press of New York Press, 1990. Dostal, Robert J. "The Experience of Truth for Gadamer and Heidegger: Taking Time and Sudden Lightening." *Hermeneutics and Truth.* Edited by B. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press, 1994. Ermarth, M. "Transformation of Hermeneutics." *The Monist* 64 (1981): 175-194. Foucault, M. "What is an Author?" Translated by D. F. Bouchard and S. Simon. In *Language, Counter-Memory, Practice.* Edited by D. F. Bouchard. Ithaca: Cornell University Press, 1977. Funk, R. W. "The Hermeneutical Problem and Historical Criticism." In *The New Hermeneutics.* Edited by J. M. Robinson and J. B. Cobb. New York: Harper and Row, 1964. Gadamer, Hans-Georg. "On the Circle of Understanding." In *Hermeneutic Versus Science?* Edited by J. M Connolly and T. Keutner. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988. . "A Classical Text—A Hermeneutic Challenge." *Revue de l'Université d'Ottawa* (1981): 637-642. . "Concerning Empty and Ful-filled Time." *Southern Journal of Philosophy* 8, no. 4 (Winter 1970): 341-353. and Ricoeur. "The Conflict of Interpretations." In *Phenomenology: Dialogues and Bridges*. Edited by R. Bruzina and B. Wilshire (Albany: State University of New York Press, 1982): 306-8. . "The Continuity of History and the Existential Moment." *Philosophy Today* 16, no. 3-4 (Fall 1972): 238-239. . "*Destruktion* and Deconstruction." In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989. . "The Eminent Text and Its Truth." *Bulletin of the Midwest Modern Language Association* 13 (1980): 3-10. . "Hermeneutics and Logocentrism." In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989. . "Hermeneutics and Social Science." *Cultural Hermeneutics* 2 (1975): 307-316. . "The Historicity of Understanding." In *The Hermeneutics Reader.* Edited by K. Mueller-Vollmer. New York: Continuum, 1994. . "Phenomenology, Hermeneutics, Metaphysics." *Journal of the British Society for Phenomenology* 25, no. 2 (May 1994): 104-110. . *Philosophical Hermeneutics.* Translated and edited by D. E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1977. . "Philosophy and Literature." *Man and World* 18 (1985): 241-259. . "The Power of Reason" *Man and World* 3, no. 1 (1970): 5-15. . "On

theoria.[91] În vremurile contemporane nu prea mulți dintre noi mai cred că pot ajunge la o înțelegere superiaoră a cosmosoului şi a rațiunilor din el prin contemplație.[92]

„Viața contemplativă este construită pe intorespecție şi pe rațiune. Posesorul contemplației ajunge la un fel de a acționa neaşptetat şi spontan. El poate ajunge la un cod moral privind la informație şi poate ajunge astfel a concluzii logice; apoi el analizează toate aspectele vieții sale morale şi le aliniază unui cod moral. Această aplicație în face pe contemplator mult mai viu şi îl aliniază la codul moral, spre deosebire de cineva care ațonează liberal. Când acționează, acțiunea lui intensă are o mare potențialitate. În Etica Nicomahică, Aristotel, discută bunătatea vieții contemplative şi implicațile ei dedicate unei vieți a rugăciunii. El şi-a derivat filosofia lui din Platon – care în Apologia lui, a discutat importanța raționalității şi a ilustrat consecințele unei culturi care a subminat contemplația. Din nefericire şi lumea noastră a subevaluat contemplația; astfel că numai intelectuali ocazionali riscă dezaprobarea lumii şi viețuiesc

---

the Problematic Character of Aesthetic Consciousness." *Graduate Faculty Philosophy Journal* 9, no. 1 (Winter 1982): 31-40. . *Le problème de la conscience historique.* Louvain: Université Catholique, 1963. . "The Problem of Historical Consciousness." In *Interpretive Social Science: A Reader*. Edited by Paul Rabinow and William M. Sullivan. Berkeley: University of California Press, 1979. . "Reflections on My Philosophical Journey." In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by L. E. Hahn. Illinois: Open Court, 1997. . *The Relevance of the Beautiful and Other Essays.* Edited by R. Bernasconi. Translated by N. Walker. Cambridge: Cambridge University Press: 1991. "Religious and Poetical Speaking." In *Myth, Symbol, and Reality.* Edited by Alan M. Olson. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1980. . "Reply to Jacques Derrida." In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter*. Edited by Diana P. Michelfelder and R. E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989. . "Reply to Karl-Otto Apel." In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. Edited by Lewis Edwin Hahn. Illinois: Open Court, 1997. . "Text and Interpretation." *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter.* Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. Albany: State University of New York, 1989. . *Truth and Method*. 2nd rev. ed. Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989. . "Truth in the Human Sciences." In *Hermeneutics and Truth.* Edited by B. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press, 1994. . *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophis-chen Hermeneutik.* 5th ed. Tübingen: J. B. Mohr, 1986. . "What is Truth?" In *Hermeneutics and Truth.* Edited by B. Wachterhauser. Evanston: Northwestern University Press, 1994. Garrett, J. E. "Hans-Georg Gadamer on "Fusion of Horizons." *Man and World* 11, no. ¾ (1978): 392-400. Gracia, J. J. E. "Text and Their Interpretation." *Review of Metaphysics* 43 (March 1990): 495-542. Grondin, Jean. "Hermeneutics and Relativism." In *Festivals of Interpretation: Essays on Hans-Georg Gadamer's Work*. Edited by K. Wright. Albany: State University of New York Press, 1990. Gurwitch, Aron. *Phenomenology and the Theory of Science.* Evanston: Northwestern University Press, 1974. Hegel, G. W. F. *Phenomenology of Spirit.* Translated by A. V. Miller. Oxford: Oxford University Press, 1979. Heidegger, M. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962. . *Identity and Difference.* Translated by Joan Stambaugh. New York: Harper & Row, 1969. Hirsch, E. D. Jr. "Afterwords: Criticism and Counterthesis on Justifying Interpretive Norms." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984): 89-91. . *The Aims of Interpretation.* Chicago: The University of Chicago Press, 1976. . "Counterfactuals in Interpretation." In *Interpreting Law and Literature: A Hermeneutic Reader.* Edited by S. Levinson and S. Mailloux. Evanston: Northwestern University Press, 1988. . "Faulty Perspectives." In *Modern Criticism and Theory: A Reader.* Edited by David Lodge. London: Longman, 1988. . "Literary Evaluation as Knowledge." In *Criticism: Speculative and Analytical Essays*. Edited by L. S. Dembo (Madison: The University of Wisconsin Press, 1968): 45-57. . "Meaning and Significance Reinterpreted." *Critical Inquiry* 11 (December 1984): 202-225. . "Past Intentions and Present Meanings." *Essays in Criticism* 33, no. 2 (April 1983): 79-98. . "The Politics of Theories of Interpretation." In *The Politics of Interpretation.* Edited by W. J. T. Mitchell. Chicago: Chicago University Press, 1983. . "Truth and Method in Interpretation." *Review of Metaphysics* 18, no. 3 (March 1965): 488-507. Reprinted as "Appendix II" to Hirsch. *Validity in Interpretation.* New Haven: Yale University Press, 1967. . *Validity in Interpretation.* New Haven: Yale University Press, 1967. . "Value and Knowledge in the Humanities." In *In Search of Literary Theory.* Edited by M. W. Bloomfield. Ithaca: Cornell University Press, 55-72. Hogan, J. P. *Collingwood and Theological Hermeneutics.* Lanham: University Press of America, 1989. Howard, H. J. *Three Faces of Hermeneutics.* Berkeley: University of California Press, 1982. Hoy, David Couzens. *The Critical Circle.* Berkeley: University of California Press, 1978. Jauß, H.-R. "The Identity of the Poetic Text in the Changing Horizon of Understanding." In *Identity of Literary Text.* Edited by Mario J. Valdes and Owen Miller. Toronto: Toronto University Press, 1985. Juhl, P. D. *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism.* Princeton: Princeton University Press, 1980. . "The Appeal to the Text: What Are We Appealing to?" *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 36, no. 3 (Spring 1978): 277-287. Kant, I. *Critique of Judgment.* Translated by Werner S. Pluhar. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1987. Kisiel, T. "The Happening of Tradition: The Hermeneutics of Gadamer and Heidegger." *Man and World* 2 (1969): 358-385. Knapp, S. and W. B. Michaels. "Against Theory." In *Against Theory.* Edited by W. J. T. Mitchell. Chicago: The Chicago University Press, 1985. Reprinted as abridged with the title "The Impossibility of Intentionless Meaning." In *Intention and Interpretation.* Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992. Lentricchia, F. "E. D. Hirsch: The Hermeneutics of Innocence." In *After the New Criticism.* Chicago: The University of Chicago Press, 1980. Lyas, Colin. "Wittgensteinian Intentions." In *Intention and Interpretation.* Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992. Maddox, R. I. "Hermeneutic Circle: Vicious or Victorious," *Philosophy Today* 27, no. 1 (Spring 1983): 66-76. Madison, G. B. *The Hermeneutics of Postmodernity.* Bloomington: Indiana University Press, 1988. Margolis, J. "Interpretation at Risk." *The Monist* 73, no. 2 (April 1990): 312-330.

după rațiune. Rațiunea este crucială vieții contemplative. Fără rațiune, „contemplația” nu ar avea nici un beneficiu ci ar fi un fel de şedere şi ar exista numai un progres din accident. Cu cât un ajunge la raționalitate cu atât viața lui se îndumnezeieşte; acceptarea raționalității este baza vieții contemplative.”[93]

Este un fapt universal recunsocut că numai prin viața contemplativă ne putem ridica la o înțelegere superioară a „rațiunilor” sau a raționalității din cosmos ca să îl parafrazăm pe Maxim Mărturisitorul. În acest sens trebuie să aducem în prim plan că în general concepția ortodoxă referitoare la cosmos se bazează pe o exprimare a realităților necreate ale lumii nevăzute. „În secolul doi după Hristos, teologia comunităților creştine v-a cunoaşte două dezvoltări specifice şi contradictorii. O primă dezvoltare este legată de cea a teologiei apologeților (ea v-a fi continuată ulterior de reprezentanții Bisericii alexandrine). Plecând de la tradiția comunităților apostolice, de la apologetica iudaică întreprinsă în secolul I de către Filon din Alexandria şi de la renaşterea platonică a epocii imperiale (sub forma aşa numitului medioplatonsim şi neoplatonism), apologeții vor încerca să interpreteze pentru prima dată creştinsimul ca şi o viziune generală asupra lumii. Potrivit acestei interpretări, credința creştină reprezenta suma Rațiunii dumnezeieşti care guvernează întregul cosmos. Teologia apologeților v-a asimila problematizarea specifică filosofiei antice din epoca imperială; aceasta era axată pe stabilirea unei sinteze între filosofia stoică cu dominantă cosmologică şi cu o accentuare a imanenței dumnezeieşti în totul cosmic, pe de o parte şi filosofia platonică cu dominantă teologică şi axată pe transcedența negativă radicală a Unului dumnezeiesc şi imanența pozitivă a pluralității cosmice reprezentată de ideile sau de prototipurile ideale transecendente ale realităților multiple. În platonism acestea alcătuiau un cosmos inteligibil de sine stătător, principala inovație a medioplatonsimului fiind acea că ideile dumnezeieşti vor devenii (sub infleunța aristotelismului) gânduri ale intelectului dumnezeiesc (Albinus, Varo).”[94]

În mare trebuie să ne dăm seama că teologia ortodoxă a vorbit de posibilitatea unei cosmologii orientate pe temelii profund religioase. Religia este cea care ne pune într-un punct de înțelegere deplin cosmologic a existenței universului. Universul şi-a întemeiat existența pe voința lui Dumnezeu.[95] Dumnezeu este cel care a conferit un sens profund cosmologiei. Rațiunea ultimă a cosmosului este înrădăcinată în existența lui Dumnezeu. Dumnezeu este cel

---

. "Robust Relativism." In *Intention and Interpretation*. Edited by Gary Iseminger. Philadelphia: Temple University Press, 1992. . "The Truth about Relativism." In *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Edited by M. Crausz. Indiana: University of Notre Dame Press, 1989. Müller, Hans-Harald and Lutz Dannenberg. "On Justifying the Choice of Interpretive Theories," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 43 (1984): 7-16. Ormiston, G. L. and Alan Schrift (eds.). *The Hermeneutic Tradition.* Albany: State University Press of New York Press, 1990. Palmer, Richard. *Hermeneutics.* Evanston: Northwestern University Press, 1969. . "Phenomenology as Foundation for a Post-Modern Philosophy of Literary Interpretation." *Cultural Hermeneutics* 1 (1973): 207-223. Powell, M. A. *What is Narrative Criticism.* Minneapolis: Fortress Press, 1990. Pöggeler, Otto. *Martin Heidegger's Path of Thinking.* Translated by D. Magurshak and S. Barber. NJ: Humanities Press International, Inc., 1987. Rahman, F. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: The University of Chicago Press, 1982. Raval, Suresh. "Intention and Contemporary Literary Theory." *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 38, no. 3 (September 1980): 261-277. Ricoeur, P. "The Hermeneutical Function of Distanciation." *Philosophy Today* 17 (1973): 129-141. . *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* Texas: The Texas Christian University Press, 1976. Risser, James. "The Imagining of Truth in Philosophical Hermeneutics." In *Phenomenology, Interpretation, and Community*. Edited by L. Langsdorf and S. H. Watson with E. M. Bower. Albany: State University of New York Press, 1996. Rosen, S. "Horizontverschmelzung." In *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer.* Edited by Lewis Edwin Hahn. Illinois: Open Court, 1997. Said, Edward. "The Text, the World, the Critic." In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Edited by J. V. Harari. Ithaca: Cornell University Press, 1979.

[90] http://www.contemplativeoutreach.org/OpenHeart/open01.htm.
[91] http://en.wikipedia.org/wiki/Contemplation.
[92] Georgia Harkness, *Mysticism*, (Nashville, Tennessee: Abingdon Press, 1973). James Sundquist, *Who's Driving the Purpose Driven Church?*, (Bethany, OK: Rock Salt Publishing, 2004). Ray Yunger, *A Time of Departing*, (Silverton, Oregon: Lighthouse Trails, 2002). Winfried Corduan, *Mysticism, an Evangelical Option?*, (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1991). Agnieszka Tennant, "The Patched Up Life and Message of Brennan Manning," *Christianity Today*, June 2004.
[93]http://www.geocities.com/rational_argumentator/oncontemplation.html. http://ezinearticles.com/?Having-Trouble-Meditating?-Try-Contemplation,-the-Often-Overlooked-Alternative-to-Meditation&id=1359028.
[94] Ioan Ică jr, *Mystagogia trinitatis: probeleme ale teolgoie trinitare patristice moderne cu referire specială la triadologia Sfântului Maxcim Mărturisitorul* (Editura Desisis: Sibiu, 1998).

care este cauza contemplativă a tot ceea ce există. Este prin urmare necesar să meditām mai profund la existența cosmosului prin contemplație.

„Spaima caderii din Dumnezeu, în care am crezut, este mare. Ajungem negresit sa încercam o strângere de inima în ceea ce ne priveste. Toate, cu care noi ne socoteam îmbogatiti în trecut, le aruncăm şi devenim astfel dezgoliți de toate legăturile noastre pamântesti şi de cunoştințe şi chiar de voința noastră. Astfel, devenim săraci, ne "epuizam", facem experiența chenozei. Desigur, cea mai grea încercare consista în faptul ca, în pofida nemasuratei noastre încordari de a ramâne credinciosi lui Dumnezeu, suferim perioade de parasire din partea lui Dumnezeu. Sărăcia duhovnicească, unindu-se cu parăsirea lui Dumnezeu, ne afunda în deznadejde. Ni se pare că asupra noastră atârna un oarecare groaznic blestem. Noi putem suferi în toate planurile fiintei noastre: cu duhul, cu mintea, cu inima, cu trupul. Tocmai în asemenea momente în fața duhului nostru se înfațiseaza revelatia biblică privitoare la căderea omului în

---

[95] **Vasilescu Emilian, prof.** Istoria religiilor. – Bucureşti, 1999. – P. 17. 2 Богословские труды, сборник 27 - ой. – Москва, 1986. – С. 328. 3 **Светлов Павел, прот.** Христианское вероучение в апологетическом изложении. Т. II – Киев, 1912. – С. 76. 4 Толковая Библия, Т. XI. – Санкт-Петерсбург, 1913. – С. 169. 5 **Глубоковский Н. Н.** Благовестие Святого Апостола Павла по его происхождению и по существу, Кн. 1. – Санкт-Петерсбург, 1902. – С. 678, 679. 6**Хрисанф (Ретивцев), еп.** Религии Древнего Мира в их отношении к христианству. Т. III. – Санкт-Петерсбург, 1878. – С. 531, 532. 7 Иллюстрированная история религий под редакцией проф. Д.П. Шантепи де ла Соссей. – Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1992. – С. 350, 360. 8 **Хейердал Тур.** Путешествие на Кон-Тики. – Ленинград, 1958. – С. 117 ср.: **Кастере Н.** Десять лет под землей. – Москва, 1956. – С. 165; **Косвен М.О.** Очерки истории первобытной культуры. – Москва, 1957. – С. 145-155; **Штернберг Л.Я.** Первобытная религия в свете этнографии. – Ленинград, 1936, – С. 2, 3. 9 **Янышев И. Л., протопр.** Православно – христианское учение о нравственности. Ч. II – Санкт-Петерсбург, 1908. – С. 27. 10 Idem. Ч. II – С. 269-272. 11 **Mihălcescu Irineu, prof. dr.** Curs de Teologie fundamentală sau Apologetica. – Bucureşti, 1932. – P. 109. 12 **Св**,**Василий Великий.** Творения. Ч. II – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. – С. 299, 300. 13 Хищник и его место в биологическом круговороте //Под редакцией **Н. Филипповского** – Москва, б/д. – С. 19. 14 **Св**, **Афанасий Великий.** Слово о воплощении Бога Слова и о пришествии Его к нам во плоти.// Творения. Ч. I – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. – С. 205. 15 **Св**, **Григорий Богослов.** Слово о богословии второе.// Творения. Ч.III – Москва, 1889. – С. 28. 16 **Св, Иоанн Златоуст.** Толкование на пр. Исаии, XI.// Творения. Т. VI. – Санкт-Петерсбург, 1898. – С. 238. 17 Tropar din cîntarea a 7-a de vineri al glasului al 3-lea din Octoih. 18 **Хрисанф (Ретивцев), еп.** Религии Древнего Мира в их отношении к христианству. Т. III – Санкт-Петерсбург, 1878. – С. 603, 604. 19 Ibidem, P. 619. 20 **Ефименко П. П.** Первобытное общество. – Киев, 1953. – С. 334, 410. 21 **Элфорд Алан Ф.** Боги нового тысячелетия. – Москва, 1999. – С. 196. 22 Ibidem, P. 54-55; 59. 23 **Токарев С. А.** Религия в истории народов мира. – Москва, 1965. – С. 34-38. 24 **Грубе В.** Духовная религия Китая. – Издание Брокгауза-Ефрона, 1912. – С. 91-92. 25 **Мензис А.** История религии. – Санкт-Петерсбург, 1905. – С. 69. 26 **Св. Иоанн Кассиан Римлянин.** Писания. – Москва, 1892. – С. 298. 27 **Св. Антоний Великий.** Писания. – Москва, 1833. – С. 16, 17; **Св.Исаак Сириянин.** Слово 31-е .// Творения. – Москва, 1854. – С. 139, 140; **Пресвитер Руфин.** Жизнь пустынных отцов. – Свято-Троицкая Серигева Лавра, 1898. – С. 18, 19. 28 **Померанцева Э. В**. Мифологические персонажи в русском фольклоре. – Москва, 1975. – С. 28-149; **Мокшин Н. Ф**. Религиозные верования Мордвы. – Саранск, 1968. – С. 17-46; **Муродов Отамурод.** Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. – 41 Душанбе, 1979. – С. 15; **Лавров Л.И.** Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев. // Сб. «Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований». Труды Института Этнографии АН СССР, Т. 51. – С. 195, 201-203; **Коруновская Л. Э.** Доисламские верования в Индонезии. // Сб. «Исследования и материалы…» Т. 51. – С. 237, 238; **Семенова А.** и **Шувалова О.** Талисманы и амулеты. - Санкт-Петерсбург, 2000. – С. 48-54. 29 **Померанцева Э. В.** Мифологические персонажи в русском фольклоре. – С. 118. 30 **Мокшин Н. Ф.** Религиозные верования Мордвы. – С. 15-39; П**отапов Л. П.** Культ гор на Алтае. // Журнал «Советская этнография», 1946, № 2. – С. 159. 31 **Померанцева Э. В.** Мифологические ерсонажи в русском фольклоре.– .3; Энциклопедия «Брокгауз-Ефрон». – Санкт-Петерсбург, 1893. Т. VIII A. – С. 950. 32 **Муродов Отамурод.** Древние образы мифологии у таджиков долины Зеравшана. – Душанбе, 1979. – С. 15. 33 Ibidem. **34 Коруновская Л. Э.** Доисламские верования в Индонезии.// Сб. «Исследования и материалы…» Т. 51. – С. 238. 35 **Св.Антоний Великий.** Писания. – С. 17; **Св.Исаак Сириянин.** Слово 31-е. Творения. – С. 139, 140 ср.: Иак. 4, 7; Еф. 6, 11. 36 **Анисимов А. Ф.** Духовная жизнь первобытного общества. – Москва, 1966. С. 108. 37 Журнал «Советская этнография» № 2, 1946. – С. 145, 146. 38 **Зыбковец В. Ф.** О черной и белой магии. – Москва, 1963. – С. 10-62. 39 **Райт Гарри.** Свидетель колдовства. – Москва, 1971. – С. 56. 40 Ibidem 41 **Клитин А. М., проф. прот.** История религии. – Одессы, 1910. – С. 216; **Токарев С. А.** Ранние формы религии и их развитие. – Москва, 1964. – С. 314, 315. 42 **Токарев С. А.** Ранние формы религии и их развитие. – Москва, 1964. – С. 308-312. 43 **Воронцова Е. С.** Культура Древнего Рима. Т. I – Москва, 1971. – С. 203, 204. 44 **Тураев В. И**. История Древнего Востока. Т. I – Ленинград, 1936. – С. 121; **Кычанов И**. Звучат только письмена. – Москва, 1965. – С. 73. 45 **Зыбковец В. Э.** Дорелигиозная эпоха. – Москва, 1959. – С. 240-243. 46 **Покровский М. Н.** Очерк истории русской культуры. Т. II – Москва, 1923. С. 9, 16-18; Citate după: **Токарев С. А.** Ранние формы религии и их развитие. – Москва, 1964. – С. 164, 184. 47 **Семенов Ю.И.** Возникновение человеческого общества. – Красноярск, 1962. – С. 438. 48 **Лукачевский А.** Происхождение религии. Москва, 1930. – С. 86; Cit. după: **Токарев С. А.** Ранние формы религии и их развитие. – Москва, 1964. – С. 186, 187. 49 **Зыбковец В. Э.** Дорелигиозная эпоха. – Москва, 1959 – С. 215. 50 Ibidem, P. 214, 215. 51 **Ефименко П.**

tragismul ei autentic şi atunci, credinţa în Hristos, în iubirea lui Hristos ne sugerează să ne predăm, pe cât se poate, unei depline pocăinţe. Cu cât mai profundă va fi pocăinţa noastră, cu atât mai mult se va descoperi în faţa noastra şi adâncimea existenţei noastre, care mai înainte era ascunsă de noi însine. Dându-ne seama lămurit de deznadajduita noastră situaţie, vom începe sa ne urâm aşa cum suntem.

În felul acesta se săvârşeste curăţirea noastră de acel “blestem” (Fac. III, 14-19) prin moştenire; pe o astfel de cale, treapta, pătrunde în noi de data aceasta o nouă energie necreată: noi ne împartaşim cu Fiinţa lui Dumnezeu. Atunci apare Lumina lui Dumnezeu şi ne cuprinde; Duhul Adevărului, care de la Tatal purcede şi care în Fiul odihneste, coboară în inimile noastre ca Mângâietor: “Fericiti cei ce plâng, ca aceia se vor mângâia” (Matei. V, 4). Întorcându-ne în nimic, noi devenim un “material” din care este propriu Dumnezeului nostru să creeze. El şi nimeni altul a descoperit pentru noi această taină. Dându-ne în sfintele Lui mâini şi resimţind în noi înşine procesul Lui creator, înţelegem cum mintea noastra nu poate cuprinde tot ce ni se trimite de sus: sunt lucruri pe care ochiul nu le-a vazut, la inima noastră nu s-au suit (I Cor. II, 9)...

Pentru a renaşte în Dumnezeu, în frumuseţea duhovnicească cea dintâi este necesar sa ne conducem după învăţătura Evangheliei. Numai o credinta puternică Hristos este Dumnezeu Atotţiitorul ne va ajuta sa ne menţinem "pe piatra neclintită a poruncilor Lui". În aceste condiţii răsare o grea luptă cu toate cele ce am agonisit în căderea noastră. Credinţa că Hristos este unicul adevarat Mântuitor al omului, nu ne va îngadui să cădem de la El, când va veni neprevazutul proces al purificarii noastre de “bogatia” păcătoasă.”[96]

П. Первобытное общество. – Киев, 1953. – С. 410. 52 **Токарев С. А.** Ранние формы религии и их развитие. – Москва, 1964. – С. 184. 53 **Васильев Л. С.** Культы, религии, традиции в Китае. – Москва, 1970. – С. 42. 54 **Лубо-Лесниченко Е. и Шафрановскя Т.** Страницы истории китайского искусства. // Сб. «Вглубь веков». – Ленинград, 1961. – С. 144. 55 **Васильев Л. С.** Культы, религии, традиции в Китае. – Москва, 1970. – С. 43. 56 **Гревенс Н. Н.** Культовые предметы хантов. // Ежегодник Музея Истории религии и атеизма. Т. IV. – 1960. – С. 430. 57 **Васильев Л. С.** Культы, религии, традиции в Китае. – Москва, 1970. – С. 412, 413. 58 **Белявский В. А.** Вавилон легендарный и Вавилон исторический. – Москва, 1971. – С. 207. 42 59 **Кленгель-Брандт Эвелин.** Путешествие в древний Вавилон. – Москва, 1974. – С. 179. 60 **Тэйлор Э. Б.** Первобытная культура. – Москва, 1989. – С. 314. 61 **Св.Григорий Нисский.** О чревовещательнице.// Творения. Ч. IV. – Москва, 1863. – С. 197; **Св. Василий Великий.** Толкование на пр. Исаии.// Творения. Ч. II – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1900. – С. 248. 62 **Соколова З. П.** Культ животных в религиях. – Москва, 1972. – С. 30, 31. 63 **Ефименко П. П.** Первобытное общество. – Киев, 1953. – С. 346-352; 490-499, 512. 64 Ср. : **Еремеев А. Ф.** Происхождение искусства. – Ленинград, 1970. С. 197. 65 Ср.: **Авдеев А. Д.** Происхождение театра. – Ленинград – Москва, 1959. – С. 72, 73. 66 **Ливингстон Д.** Путешествие по Южной Африке. Москва, 1937. – С. 20. 67 Ср.: **Косвен М. О.** Очерки истории первобытной культуры. – С. 180-182; **Ефименко П. П.** Первобытное общество. – С. 522; **Соколова З. П.** Культ животных в религиях. - С. 23. 68 **Кастере** 023E026A02§H.

[96] Sofronie Saharov, *Mistica vederii lui Dumnezeu,* (Bucureşti, 1995). “Prin sinteza dintre catafatic şi apofatic care ţine de dubla metodologie a Părinţilor Bisericii, teologia ortodoxă evită două pericole care au surprins teologia apuseană: pe de-o parte evită orientarea teologiei doar spre studierea celor create, în sfera cărora va căuta să identifice pe Dumnezeu cu atributele Sale, transformându-L astfel într-o mărime naturală, matematică, care ar duce uşor spre ruptura dintre fizic şi metafizic, profan şi sacru, iar pe de altă parte, evită părăsirea realităţii create singura pentru care există şi are loc împletirea dintre exprimabil şi inefabil, creat şi necreat. Teologia apuseană adoptă aceeaşi metodă pe care o folosesc ştiinţele profane, acceptând că obiectul de cunoaştere al teologiei avea aceleaşi însuşiri cu al celorlalte ştiinţe. Plecând de la aceste considerente, între teologie şi ştiinţă nu există un conflict adevărat, ci doar unul aparent care are la bază cauze istorice, cauze metodologice care ţin în ultimă instanţă de poziţii subiective şi problema depăşirii competenţelor. Între raţiune şi credinţă, între raţiune şi mistică nu există opoziţie, ci interdependenţă, raţiunea şi credinţa, coexistând în procesul cunoaşterii şi fiind complementare. Raţiunea este o parte a cunoaşterii integrale în timp ce credinţa este o realitate mai cuprinzătoare, incluzând şi alte criterii de cât cele ale raţiunii. Teologia ortodoxă nu cunoaşte o cale a cunoaşterii şi o cale a iubirii, cunoaşterea înseamnă iubire, iar iubirea face posibilă cunoaşterea. De asemenea, teologia ortodoxă leagă nu numai cunoaşterea de iubire, ci şi viaţa şi adevărul, care nu se pot concepe în afara spaţiului iubirii. Ştiinţa văzută din perspectiva raţiunii autonome, fără credinţă, se învârte în jurul misterului, a tainei, fără să o poată întrezări. Dacă determinismul cosmologic din secolul al XIX-lea a făcut ca lumea să fie considerată o maşină – lucrurile există în ele însele şi sunt legate între ele prin legi exterioare – în noua teorie a universului, elaborată în ultimele decenii de ştiinţă, se trece la o concepţie energetică a lumii bazată pe ideea de relaţie reciprocă. Cu toate acestea, în perspectiva unei viziuni holistice pe care ştiinţa o doreşte să o dobândească despre lume, unii oameni de ştiinţă se orientează spre doctrinele şi sistemele de gândire orientale şi păgâne şi nu spre aspectele fundamentale ale teologiei creştine patristice. Altfel spus perspectiva cartesiană care a dus la supralicitarea intelectului, nu este înlocuită cu perspectiva răsăriteană asupra cunoaşterii structurată pe relaţia dintre catafatic şi apofatic, raţionalitate şi taină, ci cu perspectiva orientală păgână şi panteistă. Nu mai este îmbrăţişată spiritualitatea răsăriteană situată dincolo de o mistică panteistă sau deistă, ci diferitele spiritualităţi orientale care primesc chiar statut ştiinţific şi social permanent. Materia nu este numai concentrare de energie, ci şi concentrare de raţionalitate iar raţionalitatea internă a cosmosului care implică modul antinomic de a fi al întregii realităţi, creează premisele unui dialog între ştiinţă şi teologie, raţiune şi mistică, Dumnezeu şi om. În noua

Este necesar să vem astfel cosmologia din punct de vedere al contemplației. Am putea spune astfel că Filocaliile pun cumva bazele unei astfel de cosmologii. Filocaliile pun bazele unei astfel de viziuni cosmologice meditative a universului în care trăim. Această cosmologia este baza reală a existenței cosmosului. Cosmosul poate fi privit şi din punctul de vedere al cosmologiei contemplative. Contemplația este necesară astfel dincolo de precizia datelor ştiinţifice. Este necesar să avem o viziune contemplativă a cosmologiei şi a ceea ce poate decurge din ea.

"Există un proces înspre îndumnezeire care este consecința directă a dialogului care există între rațiunea umană şi Rațiunea dumnezeiască, în şi prin intermediul creației, care este plină de raționalitate. Cunoaşterea tot mai nuanțată şi mai profundă a lumii seamănă cu o scară, scara Raiului, pe care omul urcă spre o tot mai profundă cunoaştere a lui Dumnezeu. A evalua şi a cerceta materia doar la nivelul simțurilor şi prin intermediul unilateral al rațiunii înseamnă a dezbrăca realitatea lumii de adevărata ei profunzime care constă în prezența unui sens şi a unui scop în ea. De aceea contemplația, are un rol fundamental în descoperirea raționalității creației existând în acest sens o relație atât între contemplație, raționalitatea creației şi Dumnezeu, cât şi între contemplație şi îndumnezeire. Rațiunea şi contemplația nu se exclud, contemplația fiind un raționament sau o serie de raționamente în desfăşurare care totuşi au un sens necuprins în ele, care fac pe om capabil să înainteze de la cunoaşterea lui Dumnezeu din făpturi, la cunoaşterea directă a lui Dumnezeu. Dată fiind legătura interioară între rațiunea umană şi raționalitatea cosmosului, legătură care îşi are fundamentul ultim în Rațiunea supremă a Logosului dumnezeiesc, raționalitatea lumii poate fi înțeleasă atât din perspectiva omului cât şi din perspectiva lui Dumnezeu. Astfel, trebuie să distingem, pe de-o parte între rațiunea lucrurilor şi cunoaşterea acestora prin rațiunea umană în sensul strict, iar pe de altă parte între sensurile lor şi înțelegerea lor într-un continuu progres printr-un act cunoscător mai sintetic şi mai direct numit intuiție. Din această perspectivă putem spune că există două planuri ale raționalității creației: unul care poate fi sesizat prin capacitatea rațională a minții omeneşti şi altul, mai profund, care este sesizat prin intuiție. Altfel spus, primul nivel e material şi sesizat de rațiunea analitică şi care trebuie să conducă mai departe la sensurile adânci ale lucrurilor pe care omul le poate intui, aşa încât între rațiunea strictă şi intuiție nu există o prăpastie de ordin gnoseologic. În acest context, raționalitatea internă a creației pune în evidență atât transcendența lui Dumnezeu față de creație cât şi imanența Sa, creându-se astfel premisele relației dintre rațiune şi mistică în procesul cunoaşterii lumii şi implicit a Creatorului ei. Aspectul divin sau supranatural al lumii dat în energiile necreate şi aspectul natural al lumii manifestat în energiile create şi în raționalitatea internă a creației arată faptul că lumea este raționalitate şi taină în acelaşi timp. Teologia ortodoxă având ca bază şi model teologia patristică, pune în evidență cu o forță deosebită prezența energiilor divine necreate, în cadrul creației, depăşind astfel pe de-o parte dualismul gândirii greceşti – de care se mai resimte încă, o parte a teologiei creştine – dintre lumea sensibilă şi lumea inteligibilă, dintre spirit şi materie, iar pe de altă parte, evitând opoziția dintre rațiune şi mistică în procesul cunoaşterii lumii şi a omului. Plecând de aici, teologia răsăriteană a avut întotdeauna ca şi deziderat să transfigureze în Hristos şi în Biserică, prin puterea Sfântului Duh, omul şi cultura sa, transfigurarea sau dezintegrarea creației, nefiind altceva decât consecințe ale alegerii libere a omului între două cosmologii care implică două destine ale creației şi care au drept tipologie paralela Adam-Hristos: cosmologia teonomă şi cosmologia autonomă."[97] Prin urmare trebuie să spunem că există mai multe nivele ale cosmologiei. Unul dintre ele, un nivel superior este cosmologia contemplativă.[98] Dar trebuie să spunem că există şi contemplații degenerative referitor la contemplație. Este vorba de contemplațiile cosmologice de genul celei pe care a avut-o Moise când a scris

---

reprezentare a lumii, noțiunea raționalului a devenit sub forța realității, complexă şi antinomică, obişnuindu-se să unească principiul distincției şi al unității în înțelegerea realității, înțelegând totodată că pluralitatea nu sfâşie unitatea şi unitatea nu anulează pluralitatea, pluralitatea fiind interioară unității şi unitatea manifestându-se în pluralitate. Prin relația echilibrată dintre rațiune şi mistică, teologia ortodoxă evită atât „apofatismul total" cât şi exacerbarea şi autonomizarea rațiunii, privind într-o unitate neconfundată, teologia şi iconomia, creația şi mântuirea, eshatologia şi istoria şi facilitând dincolo de orice dualisme întâlnirea personală dintre Dumnezeu şi om." http://www.unibuc.ro/studies/Doctorate/IOJA%20CRISTINEL%20-%20Ratiune%20si%20mistica%20in%20teologia%20ortodoxa/Rezumat.doc.

[97] http://www.unibuc.ro/studies/Doctorate/IOJA%20CRISTINEL%20%20Ratiune%20si%20mistica%20in%20teologia%20ortodoxa/Rezumat.doc.

[98] http://www.romfest.org/rost/nov-dec2004/lumina.shtml.

Vechiul Testament sau alţi scriitori religioşi care au pus la baza viziunilor cosmologice religia şi nu ştiinţa.[99] “Distingând sufletul de materie (trup) şi reducându-l la puterea intelectivă, la conştiinţă şi la adevăr (opţiune împărtăşită de René Descartes[100]), Augustin a încercat, mai departe, interiorizarea lui Dumnezeu, considerând – plotinian – că însuşi Dumnezeu-Logosul este acel adevăr şi acea lumină care, mai lăuntrică decât sinele cel mai profund al omului, *interior intimo meo*, cum spune el, rămâne totuşi superioară conştiinţei. Dumnezeu însuşi este sursa transcendent-imanentă a adevărului, cel care vorbeşte în calitate de “cuvânt interior” conştiinţei[101], şi prin aceasta cel care certifică rezultatele actului de cunoaştere (prin care omul însuşi se validează, conştiinţa sa).

Astfel, dacă conştiinţa rămâne adesea afară, *foris*, în actul cunoaşterii, al autovalidării, rătăcind dincolo de orice sper printre obiectele contemplate – ceea ce înseamnă: fără a se afla pe sine în lucrurile privite –, Dumnezeu, izvorul transcen (deci, superior) al oricărei certitudini, e înăuntru, *intus*, conducând-o către înţelegere, aşa cum se întâmplă chiar şi atunci c omul îl caută pe Dumnezeu, care este obiectul prin excelenţă. De aceea omul trebuie să-i ceară lui Dumnezeu, precum în Augustin, să fie călăuzit înapoi, înăuntru – în el şi în Dumnezeu (*in me redeam et in te*)[102]. Iar a ajunge înăuntru este a relaţie nemijlocită cu Dumnezeu, ceea ce înseamnă a-l înţelege (*comprehendere*), pentru că Dumnezeu este *intelligibilis*[103].

Dar cum este posibil ca omul să ajungă la înţelegerea lui Dumnezeu? De vreme ce sufletul – cel puţin în scrierile de tinereţe ale fericitului Augustin – este de esenţă divină, participând direct/ontic la Dumnezeu (plotinian, iarăşi), şi pentru că ideile lucrurilor par a subzista în esenţa divină ca perfecţiuni sau atribute, contemplarea acestora şi a sufletului înseamnă vederea firii divine, *beata visio*, şi prin aceasta înţelegerea lui Dumnezeu. El afirmă răspicat: “a-l vedea pe Dumnezeul inimii [*i.e.*, care locuieşte în suflet] înseamnă a-l înţelege pe Dumnezeu” (*animae deum videre*, *hoc est deum intelligere*)[104].

Sufletul, mintea se exercită firesc numai prin cele trei virtuţi teologice şi numai prin ele “poate să-l vadă pe Dumnezeul său, adică să-l înţeleagă”, afirmă repetat Augustin. Şi îmi apare clar, dincolo de subtilele exegeze ale comentatorilor, că pentru el contemplaţia nu mai înseamnă bucuria negrăită a întâlnirii, a comuniunii, ci deplina cuprindere, anexare intelectuală – epuizare prin reprezentare – a celui integral înţeles. Aceasta cu atât mai mult, cu cât în lista virtuţilor teologice, a treptelor desăvârşirii, iubirea este înlocuită de Augustin cu *scientia*, fapt evident, spre exemplu, în rugăciunea de la începutul *Solilocviilor*, unde apare şi o separaţie între cele trei trepte, autonomizarea lor:“Dă-mi credinţa [*fidem*], dacă cei care se îndreaptă spre tine te află prin credinţă; dă-mi virtutea [*virtutem*], dacă prin virtute [te găsesc cei ce te caută]; dă-mi ştiinţa [*scientiam*], dacă prin ştiinţă [poţi fi găsit]”[105]. Fericirea veşnică este pentru Augustin satisfacţia de a fi obţinut suprema certitudine a ceea ce este Dumnezeu[106], comprehensiunea totală. De fapt, dincolo de târzia retractare[107], el consideră că sufletul este deja fericit, de vreme ce îl înţelege pe Dumnezeu” (*deo intellecto anima iam beata sit*). Această fericire nu propune şi o explorare, o învăluire personală, un vis-à-vis al comuniunii cu Dumnezeu, ci “bucuria simplă” (în termenii lui Noica) a aventurii intelectuale, îndreptăţirea actului de cunoaştere, validarea capacităţii umane de înţelegere, prin exersarea asupra obiectului ideal-Dumnezeu: “ceea ce urmează reprezentării [*aspectum*] este chiar vederea lui Dumnezeu [*visio dei*], care e confirmarea reprezentării, fără ca

---

[99] Jhan Robbins şi David Fisher Tranquility Without Pills - All about Transcendental Meditation (Calm fără pastile - meditaţia transcendentală de la A la Z), Peter H. Wyden, Inc; N.Y.,1972.

[100] Descartes afirmă, în bună tradiţie augustiniană: “am înţeles că sunt un lucru sau o substanţă a cărei întreagă natură sau esenţă constă în faptul că gândeşte [*consistit ut cogitem*]” (*Expunere despre metodă* 4, ed. trilingvă, Paideia, 1995).

[101] Cf. *Confessiones*, XI, 9.

[102] Cf. *Confessiones*, X, 27; *Soliloquia*, II, 6, 9 (de altfel, dacă Dumnezeu nu ar fi înăuntru, omul nici nu ar putea exista; cf. *Confessiones*, I, 2).

[103] Cf. *Soliloquia*, I, 7, 14 şi 8, 15. Pentru sfântul Maxim, Dumnezeu nu este inteligibil, astfel încât existenţa sa nu poate fi demonstrată discursiv (cf. *Capitole despre theologie şi oikonomia întrupării Fiului lui Dumnezeu*, I, 8-9).

[104] *Ibidem*, I, 7, 14 (cf. *Retractationes*, VIII, 2). Despre platonismul gnoseologiei augustiniene, Noica, pp. 141 şi 149-150. Pentru Augustin, nu doar i lui Dumnezeu se află în om, ci şi elementele ştiinţelor, care, o dată conştientizate şi ordonate, permit cunoaşterea lui Dumnezeu (Cf. *Confessiones*, X 11).

[105] *Soliloquia*, I, 1, 5.

[106] Aceeaşi notă în celebra rugăciune a lui Anselm (din *Proslogion* 2): “Doamne, tu, cel care dai înţelegerea credinţei [*qui das fidei intellectum*], fă-m pe mine să înţeleg, atât cât ştii că e de folos, că eşti cum te credem şi că eşti cel în care credem [*quia es sicut credimus*, *et hoc es*, *quod credimus*]”.

[107] Cf. *Retractationes*, II; V, 2.

aceasta să însemne că reprezentarea ar înceta, ci doar că [privirea] nu mai poate avea altceva – mai presus de aceasta [de reprezentare] – la care să privească [identitatea reprezentării cu realitatea!]. Or, raţiunea care a ajuns la ţinta propusă [*ad finem suum*] e într-adevăr virtutea perfectă [*perfecta virtus*], după care urmează viaţa fericită [*quam beata vita consequitur*]"[108].Virtutea nu este, astfel, o valoare a comuniunii, a experienţei întâlnirii; nu are funcţie ekstatică (aşa cum nu are nici în cazul discursului evagrian). Este receptarea directă şi intelectualistă – de vreme ce sufletul se rezumă la capacitatea intelecţiei – a realităţii divine. Faptul rămâne evident în definirea virtuţii ca "reprezentare corectă şi perfectă", *aspectus rectus atque perfectus*, căreia îi urmează în mod nemijlocit vederea, *visio*. Consolidată prin virtute sau rectificată prin credinţă, raţiunea, "privirea sufletului", *aspectus animae*, produce în intelect comprehensiunea celui privit. Rezultatul actului cognitiv este doar confirmarea imaginii, a reprezentării pe care intelectul o conţine aprioric[109], fără a mai fi vorba şi de o confirmare experimentală (de vreme ce "virtutea" nu presupune o asceză preliminară întâlnirii personale). Acesta este motivul pentru care în concepţia fericitului Augustin cele trei trepte ale desăvârşirii sunt enunţate astfel: *fides*, *virtus*, *scientia*[110]. Pe lângă separarea acestora, sesizată *supra*, se observă inversarea primelor două, faţă de schema orientală în care transfigurarea simţurilor, a modului făptuirii (despătimirea), precede contemplaţiei curate. De asemenea, este evident că îndumnezeirea omului (*theosis* sau *theologia*) este înlocuită în discursul augustinian intelectualist cu *scientia*, ca şi când Dumnezeu ar fi de ordinul obiectelor demonstrabile (inteligibile), al certitudinilor conştiinţei, supunându-se cuminte rigorilor minţii noastre. De altfel, Augustin spune clar că, Dumnezeu fiind perfect inteligibil, *intelligibilis nempe deus est*, contemplaţia e perfecta înţelegere[111]. Dacă acest efort se rezumă numai la priza intelectuală, nu se mai poate vorbi, corelativ, nici de o desăvârşire a omului, ca transfigurare sau îndumnezeire, prin experienţa cunoaşterii teologice. Afirmând posibilitatea vederii directe/înţelegerii intelectuale a lui Dumnezeu, de o parte, dispreţuind şi reprimând simţurile, de alta[112] – practic, perspectiva augustiniană este similară celei gnostic-origeniste: trupul, sediul celor senzuale, *ista sensibilia*, este o cuşcă, *cavea*, pentru suflet –, fericitul Augustin a ajuns la ignorarea legăturii organice între contemplaţie şi asceză (de unde, posibil, mai târziu, separarea ordinelor călugăreşti apusene în contemplative şi active). Suprema virtute rămâne apropierea intelectualistă (*Soliloquia*, I, 6, 13). De aici până la dubiile şi certitudinile cartesiene nu-i decât un pas, însă acesta s-a făcut cu preţul renunţării la înţelepciunea vieţii în Hristos. "Existenţialismul" atât de invocat de comentatorii gândirii augustiniene pare mai mult o mostră de pietism, de trăire emotivă. Perspectiva existenţială a îndumnezeirii omului avea să fie recuperată, paradoxal, de reformatori, cum este cazul lui Zwingli şi Luther"[113].

Putem spune că mulţi teologi reformatori şi-au adus aportul lor la consolidarea unei cosmologii religioase în ultimele secole ale existenţei acestei ştiinţe. Aportul lor nu poate fi trecut cu vederea.[114] Prin urmare trebuie ca în cosmoloigie să trecem de al aspectul fizic şi ştiinţific la cel religios sau contemplativ.[115] Este prin urmare vnecesar să ne ridicăm la o cunoaştere superioară a cosmosului în care trăim. Cosmologia este doar o treaptă de început pentru a

---

108 *Soliloquia*, I, 6, 13. Premisele acestei concepţii sunt antropologice. Omul augustinian nu este străin de Dumnezeu, ci conform cu Dumnezeu, fiind creat după chipul şi asemănarea lui (I, 1, 14). Adevărul există simultan în Dumnezeu şi în sufletul omului (II, 18, 32). De aceea, a mă cunoaşte pe mi este a-l cunoaste pe Dumnezeu: *qui se ipse novit*, *agnoscit* (*te*) (I, 1, 14).

109 *Ibidem*, I, 6, 13. Platonismul ideilor înnăscute şi al rememorării apare de asemenea la Anselm şi la Descartes, în demersul comun de certificare a datelor conştiinţei. Iarăşi comună pentru toţi trei, credinţa că aceste idei sunt sădite de Dumnezeu ("punctul de încopciere" cu tema iluminării).

110 Cf. *Soliloquia*, I, 1, 5.

111 *Soliloquia*, I, 8, 15 şi 7, 14.

112 Cf. *Soliloquia*, I, 1, 5; 6, 12, pentru înţelegerea intelectualistă a lui Dumnezeu, respectiv I, 3, 8; 14, 24, pentru dispreţuirea simţurilor.

113 Un cercetător al operei lui Zwingli observă că acesta extrage din întruparea Fiului lui Dumnezeu concluzia posibilităţii "asumării noastre în firea divină" ("El a devenit om astfel încât prin har ne putem transforma cumva în dumnezei"; cf. W. P. Stephens, *The theology of Huldrych Zwingli*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 112). Prof. univ. Martin Hauser, căruia îi sunt dator pentru această referinţă, susţine că recuperarea de către Zwingli a doctrinei îndumnezeirii este explicabilă prin faptul că a frecventat copios scrierile Părinţilor răsăriteni. Despre tema îndumnezeirii în gândirea lui Luther, cf. Karl Christian Felmy, *Dogmatica experienţei ecleziale. Înnoirea teologiei ortodoxe contemporane*, Deisis, 1999, p. 202. http://www.geocities.com/dorucostache_web/docs/Fericitul_Augustin_sau_Justificarea_teologica_a_mintii.doc.

114 http://findarticles.com/p/articles/mi_m2465/is_1_30/ai_59520591/pg_5. Gabriela Roxana Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, 2005. : *Short-wave Radio Propagation Correlation with Planetary Positions*, by J. H. Nelson. RCA Review (Princeton N. J.) March 1951. *Influence of Planetary Configurations Upon the Frequency of Visible Sunspots*, by F. Sanford, Smithsonian Institution, Washington D.C., 1936.

ajunge la contemplație. Chiar şi în modele cosmologice contempoarne se resimte această tedință de a intra în sfera religioasă a contemplației.[116] Prin urmare putem să de dăm seama că în cosmologie în plan ultim, cuvândul decisiv îl au concepțiile religioase referitoare la univers şi nu cele ştiințifice după cum cred unii dintre savanții din zilele noastre.[117] Trebuie să spunem astfel că raportat la om universul este imens. Astfel că prin contemplație omul poate avea şansa să îşi mențină o stare de superioritate față de masele cosmice înconjurătoare care îl pot depersonaliza.[118] Numai prin contemplație putem ajunge să înțelegem bazele profunde ale universului. Astfel că prin intermendiul contemplației s-a vorbit în cosmologie de un porincipiu antropic:

„primii descedenței cărturari ai Principiului Antropic au fost Barrow şi Tipler (1987), în jurul anului 500 mai înainte de Hristos. Oricum în ceea ce priveşte probelema ştiinței, putem merge înapoi numai până la anul 1974 când Igor Karachentsev şi Brandon Carter au arătat, deşi principiul copernician a fost accpetabil, că avea nevoie de o

---

[115] http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/0707/0707.3351.pdf. William James, Pragmatism, WORKS OF WILLIAM JAMES (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975). Bertrand Russell, The Problems of Philosophy (NY: Oxford University Press, 1959). J.O. Urmson. Philosophical Analysis: Its Development between Two World Wars (Oxford: Oxford University Press, 1956). Albert William Levi, Philosophy and the Modern World (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1959). Werner Jaeger. Aristotle: Fundamentals of the History of his Development (NY: Oxford University Press, 1948). Owen Barfield, Worlds Apart (Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1963). Lionel Adey, C.S. Lewis' "Great War" with Owen Barfield British Columbia: University of Victoria [English Literary Studies Monograph #14], 1978). Owen Barfield, Poetic Diction: A Studs' in Meaning, 3rd ed. (Middletown. CT: Wesleyan University Press. 1973). 15 C.S. Lewis. The Allegory of Love: A Study in Medieval Tradition (Oxford: Oxford University Press, 1958) (1936). Sri Anrobindo, The Life Divine, Centenary Edition (Pondicherry, India: Sri Aurobindo Ashram Press, 1972) (1935). Henry James. Jr. The Letters of William James (Boston: Atlantic Monthly Press, 1920). I, 190 citat John J. McDermott, ed., The Writings of William James (NY: Random House, 1967), xi. James and Royce, see Ralph Barton Perry, The Thought and Character of William James (Boston, MA: Little Brown, 1935). William James to Josiah Royce. citat in 'The Text of The Varieties of Religious Experience, in William James. The Varieties of Religious Experience, THE WORKS OF WILLIAM JAMES (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985). F.H. Bradley, Appearance and Reality (Oxford University Press, 1930), (1893).
A se vedea Bateson, Steps to an Ecology of Mind (NY: Ballantine Books, 1972), şi în Mind and Nature: A Necessary Unity (NY: EP. Dutton. 1979).
22 Harry T. Costello, "Recollections of Royce's Seminar on Comparative Methodology," The Journal of Philosophy, LIII (February 2, 1956, pp. 72-73. Saul Bellow. NY: Simon & Schuster, 1987. James and Dewey, See John J. McDermott Culture of Experience. Richard Rorty, "That Old-Time Philosophy," The New Republic (April 4. 1988). Martha Nussbaum, "Undemocratic Vistas," The New York Review of Books, 34 (Nov. 5). Martin Buber, land Thou, trans. Walter Kaufman (NY: Scribners, 1970) and The Prophetic Faith (NY: Macmillan, 1945). Alfred North Whitehead, Aims of Education (NY: Macmillan, 1945). Alfred North Whitehead: The Concepts of Nature (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1964) (1920) şi Modes of Thought (NY: Free Press, 1938). Gregory Bateson, Steps Toward an Ecology of Mind (NY: Bantam Books. 1972).
Robert A. McDermott, ed., intro., The Essential Steiner (NY: Harper & Row, 1984).
Stewart C. Easton, Rudolf Steiner: Herald of a New Epoch (NY: Anthroposophic Press, 1980) şi Man and World in the Light of Anthroposophy (NY: Anthroposophic, Press, 1975).
Religions of Man (NY: Harper & Row, 1958); Forgotten Truth: The Primordial Tradition (NY: Harper & Row, 1867); Beyond the Post-Modern Mind (NY: Crossroad, 1982). Huston Smith. "Is Onto-Theology Passe? Or Can Religion Endure the Death of Metaphysics?" Religion and Intellectual Life (Spring 1986), p. 7. Patrick J. Hill. The Structure of Philosophical Controversy (Boston University Ph.D dissertation, May 1969).
James S. Cutsinger, The Form of Transformed Vision: Coleridge and the Knowledge of God (Macon, GA: Mercer University Press, 1987). The Elmwood Institue, P.O. Box 5805, Berkeley, CA 94705.
The Tao of Physics: An Explanation of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism (Boulder, CO: Shambala, 1975). The Turning Point: Science, Society and the Rising Culture (NY: Simon & Schuster. 1982).
Uncommon Wisdom: Conversations with Remarkable People (NY: Simon & Schuster, 1988)
Stages of Consciousness (West Stockbridge, MA: Lindisfarne Press, 1984).
Becoming Aware of the Logos (West Stockbridge, MA: Lindisfarne Press, 1985).
Meyer Levin, "The Sage Who Inspired Hammarskjold," Ness York Times Magazine (December 3, 1961). John J. Findlay, The Discipline of the Cave (NY: Humanities Press, 1966) and The Transcendence of the Cave (1967 Conferințele Gifford, See Ascent to the Absolute (NY: Humanities Press, 1970).
Truth and Knowledge: Introduction to Philosophy of Spiritual Activity, trans, Rita Stebbing, ed., Paul M. Allen (Blauvelt, NY: Steinerbooks, 1963). Pentru Steiner ferefitor la Goethe, a se vedea: A Theory of Knowledge Based on Goethe's World Conception, trans. Olin D. Wannamker (Spring Valley, NY: Anthroposophic Press, 1968) (1896) and Goethe's World View (Spring Valley, NY: Mercury Press, 1985) (1897).Pnetur

„corectură ecologică.” Aceasta voia să spună că probabilitatea existenței noastre în univers este extrem de redusă: localizarea galaxiei, rolul particular al galaxiei noastre, prezența apei şi a carbonului etc. Prin urmare posibilitatea că în univers mai pot exista alte forme de viață este extrem de scăzută. Localizarea unui observator conştient în univers este cât se poate de speicală, din cauza corecturilor ecologice, la principiul copernician.”[119]

În veacurile contemporane când umanitatea vrea să îşi definească când mai mult existența prin raportarea la ceea ce oamenii de știință denumesc „materialism” sau mediul social denumeşte „hedonism” se resimte din ce în ce mai mult necesitatea unei viziuni contemplative asupra cosmologiei. Numai bazele contemplative asupra viziunii asupra lumii ne pot conferii o viziune profundă asupra universului în care viețuim. Lucrarea de față se voieşte o astfel de întreprindere redusă la limitele înțelegerii omului contemporan.

---

trandiția de la filosofie la știință ase vedea For The Philosophy of Freedom: The Basis for a Modern World Conception, trans. Michael Wilson (London: Rudolf Steiner Press, 1970 (1894) şi Knowledge of the Higher Worlds and Its Attainment (NY: Anthroposophic Press, 1947).

[116] Arp, H.C. 1987. *Quasars, redshifts and controversies*. Berkeley CA, 196 pp. Arp, H.C. 1991. Statement at the Apeiron Workshop in Paris (not published). Barrow, J.D. and Tipler, F.J. 1986 (first edition). *The Anthropic Cosmological Principle*. Clarendon Press. XX + 706 pp. Bellert, S. 1969. Astroph. Space Sci. 3, 268. Bellert, S. 1970. Astroph. Space Sci. 7, 211. Bergmann, P.G. 1942. *Introduction to the Theory of Relativity*. Boltzman, L.E. 1897. Ann. Phys. 60, 392. Bondi, H. 1948. Month. Not. Roy. Astr. Soc. 108, 104. Bondi, H. 1961. *Cosmology*. Cambridge Univ. Press Bondi, H. and Gold, T. 1948. Mont. Not. Roy. Astr. Soco 108, 252. Carr, B. 1982. ActaCosmol.11, 143. Carter, B. 1974. Confrontation of cosmological theories with observations. ed. M.S. Longair Reidel, Dordrecht, p. 291. Carter, B. 1984. Phil. Trans. Roy. Soc. London Ser. A. 310, 347. Charlier, C.V.L. 1908a. Arkiv Matem. Astr. Fysik 4.1. Charlier, C.V.L. 1908b. Arkiv Matem. Astr. Fysik 16, l. Collins,G.W.I. 1988. Astronomy Quart. 6, No. 21, 5. Coyne, G.v., Heller, M., Zycitíski, J. 1985. (Ed.) The Galilco Affair. Vatican Obs. Publ. Spec. Ser. Studii Galilleiani Vol. 1 No. 3 Culver, R.B., and Philip, A. 1977. Astr. Quart. 1, 85 & 147. Davies, P.C.W. 1972. Nature. Phys. Sci 240, 3. Davies, P. 1981. Mercury 10,66. Dicke, R.H. 1961. Nature 192, 440. Dreyer, J.L.E. 1952. *A History of Astronomy from Thales to Kepler*. Dover Publ. Inc. X + 438 pp. Dulewicz, Z. 1971. Doctoral Thesis, Jagiellonian University, Cracow. Dyer, Ch.C. 1987. *Theory and Observational Limits in Cosmology*. Ed. W.R. Stoeger. Specola Vaticana, Vatican Cily. instein, A. 1917. Sitzungsbericht. Preuss. Akad. Wiss. 1, 142. Ellis, G.F.R. 1971. Cosmology and Topology 2, 7. Ellis, G.F.R. 1975. Quart. Journ. Roy. Astr. Soc. 16, 245. Ellis, G.F.R. 1978. Gen. Rel. Grav. 9, 87. EIlis. G.F.R. 1979. Gen. Re\. Grav. 11,281. Ellis, G.F.R. 1984. *General Relativity and Gravitation*. Ed. B. Bertotti, E de Felice, A. Pascolini. Reidel, Dordrecht. Ellis, G.F.R. 1987a. *Theory and Observational Limits in Cosmology*. Ed. W.R Stoeger, Specola Vaticana, Vatican City. Ellis, G.F.R. 1987b. Univ. Cape Town, Dept Appl. Math. Preprint 87/16. Ellis, G.F.R. and Harrison, E.R. 1974. Comm. Astroph. Space Phys. 6, 23. Ellis, G.F.R., Maartens, R and Nel, S.D. 1978. Mont. Not. Roy. Astr. Soco 184,439. Everett, H. 1957. Rev. Mod. Phys. 29, 454. Follgett. P.B. 1988. Quart. Jour. Roy. Astr. Soc. 29,85 Friedjung, M. 1987. Science Forum. 7. 23. Friedman, A. 1922. Zeitschrift f. Phys. 10,377. Friedman, A. 1924. Zeitschrift f. Phys. 21, 326. Gates, H.S. 1962. Private communication, confirmed also by F. Zwicky and other senior astronomers in Pasadena. Gödel, K. 1949. Rev. Mod. Phys. 21,447. Harrison, E.R. 1981. Cosmology - Ed. Cambridge Univ. Press, 430 pp. Hawking, S.W. 1988. *A Brief History of Time*. Bantam Books. Toronto, X + 198 pp. Hawking, S.W., Penrose, R. 1970 Proc. Roy. Soc. London Ser A. 314, 529. Heller, M. 1975. Acta Cosmol. 2, 37. Heller, M., Klimek, Z., Rudnicki, K. 1974. Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data. Ed. M.S. Longair. 3. Heller, M. and Rudnicki, K. 1972. Analecta Cracoviensa 4,33. Heller, M., Flin, P.. Golda, Z., Maslanka, K., Ostrowski, M., Rudnicki, K. and Sierotowicz, T. 1989. Acta Cosmol. Hibner, J. 1987. Stud. Filozoficzne 3 (256), 23. Hoy]e, F. 1948. Mont. Not. Roy. Astr. Soc. 108,372. Hoyle, F. 1949. Mont. Not. Roy. Astr. Soc. 109, 365. Hoyle, F. 1965. *Galaxies, Nuclei, and Quasars*. Harper and Row, New York, 10 + 160 pp . Hoyle, F. 1975. Astrophys. Journ. 196, 661. Hoyle. F. 1987. *New Ideas in Astronomy*. Ed.: F. Bertola, W. Sulentic, B.F. Madore, Cambridge Univ. Press. p.5. Hubble. E. 1929. Mt.Wilson Communic. No. 105. Hubble, E. and Tolman, R.C. 1935. Astroph. Journ. 82, 302. Humason, M.L. 1931. Astroph. Journ. 74, 35. Idlis, G. 1958. Izv. Astroph. Inst. Kazakh. SSR 7,39. Jaakkola, T. 1989. Apeiron 4,9. Karachentsev, I.D. 1974. Priroda 10/74,92. Karachentsev, I.D. 1975. Acta Cosmol. 2, 43. Kazyutinskiy, V.V. 1981. Probl. Kosmonavtiki i Vnezemnoy Tsivilizatsiy. Trudy XVI Tchteniy. K.E. Tsiolkovskogo, AN SSSR - Kaluga, p. 31. Keys, C.R., Rudnicki, K., Carpenter, D., Mermet, P. (editors) 1991. Festschrift Vigier. Papers in Honour of Jean-Pierre Vigier... - Apeiron 9-10, 102 pp. Klotz, A.H. 1979. Nuovo Cimento Lett. Ser 2. 25, 190 Lemaitre, G. 1927. Ann. Soco Sci. BruxeIles 47 A, 49. Lemaitre, G. 1946. *L'Hypothese de l'Atome Primitif*. Neuchíitel. Ley, W.]963, Watcher of the Sky, Viking Press. New York, 528 pp. Several newer editions in English and other languages. Longo, O. 1989. The Anrhropic Principie. Ed. F. Bertola and V. Curi, Cambridge Univ. Press. Love1ock,J.E. 1979. Gaia, *A New Look at Life on Earth*, Oxford Univ. Press. Lucretius, T.C. 1975. De rerum natura. Transl. Rouse, W.D.H. Harvard Univ. Press. Maciejewski, W. 1991. Apeiron 11, 7. Maddox,J. 1984. Nature 307, 409. Mandelbrot, B.B. 1977. *Fractals, Forms, Chance and Dimension*. W.H. Freeman. San Francisco. Melchiorri, F. Ruffini, R. 1986. (ed.) Proc. Intern. Sch. Phys. Enrico Fermi, vol. 86. Miche1, P.H. 1973. *The Cosmology of Giordano Bruno* (Trans. by R.E. W. Maddison). Cornell Univ. Press, Ithaca N. Y. Milne, E.A. 1932. Nature 130, 9. Milne, E.A. 1935a. Mont. Not. Roy. Astr. Soc. 95, 560. Milne, E.A. 1935b. *Relativity, Gravitation and World Structure*. Ed. Oxford Press. Milne, E.A. and McCrea, W. 1934. Quart. Journ. Math. Oxford Ser. 5, 73 Neyman, J. and Scott, E.L. 1959. Handbuch der Physik. Springer, Berlin 53, 416. Powell, R. 1987. *Hermetic Astrology*. Hermetica. Kinsau, Germany. 2 vol. Powell, R. and Treadgo1d, P. 1979. *The Sideral Zodiac.* Amer. Fed. Astrol. Tempe Ar.

CONCLUZIE

În rândurile de mai sus am analizat conceptul de cosmologie în câteva din ipostazele sale inedite. Este greu de făcut o raportare între cosmologie şi kenoză, două acte care propriu zis nu au nici un fel de legătură. Totuşi, trebuie să evidențiem că nu putem înțelege cosmologia fără implicațiile kenozei. Înțelegând galaxiile şi modul în care funcționează ele vom înțelege mai bine marile probleme de cosmologie.[120] Este necesar să privim cât se poate de în profunzime toate implicațiile cosmologiei în lumea contemporană şi toate aspectele ei în planul profunzimilor, aceasta fiindcă cosmologia este ceva care depăşeşte limitele ştiințifice. Ştiința prin sine nu poate oferii o explicație ultimă existenței cosmosului.[121] Prin urmare în cele din urmă cosmologia nu este o ştiință pur empirică ci una religioasă. Este o ştiință care se bazează mai mult pe principii religioase şi duhovniceşti. Cosmologia nu este la drept vorbind o ştiință ca şi matematica sau fizica. Cosmologia este mai mult decât orice o introspecție în limitele apariției vieții, a luminii sau a tot ceea ce există în lumea materială.[122] Lumea materială este o existență cosmologică. Ea se întemeiază pe actul smeririi kenotice a lui Hristos şi pe voința lui de a renunța la mărirea Sa pentru a se descoperii în fața omului chiar cu un chip cosmologic. Pentru cel care vede lumea materială ca şi produsul creației lui Dumnezeu ultima particulă cunatică din materie este o sursă de inspirație cosmologică. Deci, nu trebuie să vedem începuturile cosmologice la o dată undeva îndepăratată de noi în tainic sau în mister. Sensurile cosmologice ale existenței se descoperă mult mai uşor prin rugăciune şi prin viață ascetică decât prin introspecție ştiințifică.[123] Aceasta nu înseamnă că ştiința este ceva care trebuie ignorat. Ştiința îşi are rolul ei în viața duhovnicească şi în toate aspectele progresului îmbunătățirii vieții şi a

Revised Ed. 1985, 46 pp. Radhakrishnan, S. 1951. *Indian Philosophy*. Ed.: George Allen & Unwin LTD, 2 vol. Raine, D.J. and Heller, M. 1981. *The Science of Space Time*. Pachart Publ. House, Tucson, 244 . Rana, N.C. 1979. Astroph. Space Sci. 66, 173. Rana, N.C. 1980a. Astroph. Space Sci. 67, 201. Rana, N.C. 1980b. Astroph. Space Sci. 71, 123. Reeves, H. 1986. Proc. Intern. Sch. Phys. Enrico Ferrni 86,522. Rind1er, W. 1924. *Essential Relativity*. Springer Ver1ag. New York 284 pp - a1so newer editions. Rindler, W. 1967. Phys. Today 20, 23. Robb, A.A. 1936. Geometry of Time and Space. Cambridge Univ. Press. Robertson, H.P. 1935. Astroph. Journ. 82, 284. Rothman, T. and Ellis, G. - Astronomy 15, 6 Rubin, V.C. 1986. Proc. Intern. Schoo1 of Enrico Fermi 86,160 . Rudnicki, K. 1982. Die Sekunde der Kosmologen. Ed.: Vittorio Klostermann - Frankfurt a/M; 82 pp. (English translation of the same- 1991. The Cosmologist's Second Ed.: Lindisfarne Press Hudson NY; 94 pp. Rudnicki, K. 1984. Sky Te1esc. 68,123. Rudnicki, K. 1989. Apeiron 4, l. Rudnicki, K. 1990. Astronomy Quart. 7, 117. Rudnicki, K. 1992. Newsletter Soc. for the Evo1ution of Science 8, No. 2, 11. Sacharov, A.D. 1980. Zhurn. Eksp. Teor. Fiz. 79, 689. Sega1,I. 1972. Astr. Astroph.18, 143. Sierotowicz, T.M. 1990. Doctoral Thesis. Jagiellonian University. Sitter, W. de 1917a. Proc. Acad. Wetensch. Amsterdam 19, 1217. Sitter, W. de 1917b. Mont. Not. Roy. Astr. Soc. 20, 229. Sitter, W. de 1917c. Mont. Not. Roy. Astr. Soc. 20,1309. Sitter, W. de 1917d. Mont. Not. Roy. Astr. Soc. 23, 3 Skarzynski, E. 1 970a. Doctoral Thesis. Jagiellonian University, Cracow. Skarzynski, E. 1970b. Kwarta1nik Hist. Nauki i Tech. 15, 267. Skarzynski, E. 1975. Acta Cosmol. 3, 69.

[117] "Cpoernic a fost cel care în cosmologie a realizat ceva mai mult. Modelul său al universului, părerile lui despre situarea diferitelor poziții ale planetelor în univers, de fapt toate lucrările lui au implicat un nou model cosmologic, creat de el. Astăzi este numit modelul cosmologi genuine. ("sistemul cosmologic copernician) care sună aşa "observat din toate părințile universal este acelaşi." Aceasta înseamnă că indifferent de pe orice planetă ne vom uita la cerul înstelat, cosmosul v-a fi la fel ca şi cu cel de pe pământ. Semn ificația realizării lui copernic, poate fi înțeleasă cum se cuvine numai dacă nme dăm seama că el a formulat un model mai nou comparative cu cel priumitiv, stability astfel un o nouă dezvoltare cvosmologică în univers." http://southerncrossreview.org/50/rudnicki1.htm.

[118] Anderson, W. D. 1966 *Ethos and Education in Greek Music*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

[119] *Makers of Western Tradition*, (New York, 1960).

[120] http://nedwww.ipac.caltech.edu/level5/Sept02/Bertin/frames.html.

[121]http://www.aip.org/history/cosmology.

[122] T. S. Kuhn, The Copernican Revolution (Vintage Books, New York, 1959).

[123] http://www.lamp.ac.uk/sophia.

mediului înconjurător. Totuşi, trebuie să spunem că ştiința în sine nu poate oferii un răspuns cosmologic mulțumitor. Astfel că s-a vorbit de o aşa numită cosmologie practică."[124]

„**W**e like to think of our generation in this Information Age as the smartest and most knowledgeable that has ever lived. Yet most people in modern Western culture have no idea what our universe looks like or how to begin to think about the way we humans may fit into the cosmos. Every traditional culture known to anthropology has had a cosmology--a story of how the world began and continues, how humans came to exist, and what the gods expect of us. Cosmology made sense of the ordinary world by defining a larger context and grounding people's sense of reality, their identity, and their codes of behavior in that grand scheme. Like modern science, it embedded everydayness in an invisible reality: Modern science explains by means of countless molecules; African cosmologies explain by means of countless spirits. Ordinary people in traditional societies accepted responsibility for maintaining the cosmos itself by ritually reenacting the creation stories for every generation. This is how they knew who they were. The absence of a cosmology was as inconceivable as the absence of language. Their pictures of the universe were not what anyone today would consider scientifically accurate, but they were true by the standards of their culture. Science undermined all traditional pictures of the universe in the Renaissance, centuries before it was in a position to create one of its own. A cosmology can only be taken seriously if it is believable, and after the scientific revolution our standards of believability were forever changed. For four centuries, scientific cosmology was not taken seriously because the ratio of theory to data was almost infinite. However, science now appears to be closing in on an origin story that may *actually be true*--one that can withstand the most rigorous tests and will still be accepted hundreds of years from now, as Newton's theory remains valid for the solar system (within known limitations). This is the highest grade of truth possible in modern science. Modern cosmology is in the midst of a scientific revolution. New instruments are producing the first detailed data about the distant universe. Since light travels at a finite speed, looking out in space is the same as looking back in time. We can now observe every bright galaxy in the visible universe, and even look back to the cosmic dark ages before galaxies had formed. In the patterns of the subtle temperature differences in the cosmic background radiation in different directions we are learning to read the Genesis story of the expanding universe. The resulting origin story will be the first ever based on scientific evidence and created by a collaboration of people from different religions and races all around the world, all of whose contributions are subjected to the same standards of verifiability. The new picture of reality excludes no one and treats all humans as equal. The revolution in scientific cosmology today may open the door to a believable picture of the larger reality in which our world, our lives, and all our cultures are embedded."[125]

Prin urmare trebuie să spunem că totuşi, ştiința are anumite merite prin care se diferențează în domeniul cunoaşterii de alte discipline ale cunoaşterii umane, dar ea rămâne totuşi, o ştiință care are originea în viața religioasă şi nu să spunem în "lumea fizică."[126] Lumea fizică nu este deloc o lume care poate oferii răspunsuri concludente problemelor cu care se confruntă cosmologia.[127] Imanuel Kant a fost filosoful care a oferit bazele unie cosmologii "materialsite şi mecaniste."[128] Acest fel de cosmologie nu se intersecta prea mult cu o viziune duhovnicească a materiei cosmice. Lumea cosmică era doar o reducere a originilor la materie şi la dependența de ea.[129]

---

[124] http://ppc08.astro.spbu.ru.

[125] http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/293/5536/1769. A. H. Guth, The Inflationary Universe: The Quest for a New Theory of Cosmic Origins (Addison-Wesley, Reading, MA, 1997); M. Rees, Before the Beginning: Our Universe and Others (Addison-Wesley, Reading, MA, 1997).

[126] http://www.einstein-online.info/en/spotlights/mathematical_universe/index.html.

[127] http://www.xenos.org/essays/cosmos1.htm.

[128] http://www.xenos.org/essays/cosmos1.htm.

[129] Norriss S Hetherington (Editor), *ENCYCLOPEDIA OF COSMOLOGY*, Historical, Philosophical, and Scientific Foundations of Modern Cosmology, Garland Publishing, Inc., 1993. „Kepler and Galileo were contemporaries, though Kepler was more of a theorist and Galileo was primarily an observer. Galileo was the first to make serious scientific use of the telescope, an instrument which provided observations that challenged the Ptolemaic model of the heavens. (Kepler was unable to afford to purchase a telescope, a prohibitively expensive device at the

În orice caz, nimeni nu poate nega implicațiile majore ale descoperirilor ştiințifice moderne. Astfel că ne sunt oferite răspunsuri la mai multe taine ale cosmosului pe care umanitatea nu şi le putea imgina acum câteva mii de ani, cum ar fi de exemplu întrebările legate de soarta finală sau de destinul ultim al cosmosului.[130] Rezultatele cosmologice referitoare la acest subiect nu sunt de accord cu cele de oridin apocaliptic.[131] Prin urmare este necesar să vedem mai bine bazele "reale ale cosmologiei" ca provenining din lumea nevăzută, dcin lumea angelică după cum am arătat într-un capitol precedent.[132] Prin urmare, excursul lucrării de față ține să arate că temelia ultimă a existenței umane din punct de vedere cosmologic ține de planul religioas. Astfel că în veacurile moderne s-a vorbit de o "cosmologie a bucuriei."[133]

În acest sens trebuie să vorbim de anumite forntiere ale cosmologiei.[134] Este necesar să ne dăm seama de implicațiile generice ale cosmologie şi de funcțiile ei profunde. Cosmologia nu este o ştiință care o poate înțelege oricine în bazele ei profunde.[135]

„The scientist, although not necessarily the poet or the theologian, commences his study of the universe by assuming that the laws of physics which are locally measured in the laboratory have more general applicability. If experiment proves that this assumption is wrong, one then proceeds to explore generalizations of local physics. In this spirit, cosmology, the science of studies of the universe, is developed by extrapolation of locally verified laws of physics to remote locations in space and time, which can be probed with modern astronomical techniques. In a theory of cosmology, simplicity is sought on sufficiently large scales. The successful theories in physics and mathematics are invariably the simplest, with the least number of arbitrary degrees of freedom. Postulating that Titan held up the heavens (where did he come from? Why didn't he get bored? or sleepy?) requires many more ad hoc assumptions than the realization that the orbits of the planets in the gravity field of the sun suffice to stop them falling onto the earth like

---

time, though he was able to borrow one for a summer from a visiting nobleman. Galileo promised for several years to make a telescope for Kepler, but never got around to fulfilling his promise.) Galileo observed craters on the Moon, demonstrating that it was not a perfect, smooth sphere; he also gave the large lunar plains the name of "maria" (seas) because he thought they might be filled with water. He also found that the Milky Way was not a solid band of light but was filled with myriad stars, too small to be resolved by the unaided eye. Another key observation by Galileo was that Venus went through a full cycle of phases, just like the Moon; this was impossible in the Ptolemaic model but was required by the Copernican model, since Venus is between the Earth and the Sun in the latter. But one of Galileo's most important discoveries was of the four largest satellites of Jupiter, now called the *Galilean moons*. These bodies demonstrated that the Earth was not the only center of motion in the universe, thus refuting one of the important tenets of Ptolemaic-Aristotelian cosmology and physics. Galileo also studied mechanics. From direct observation and careful reasoning, he was able to arrive at the conclusion that all bodies fall at the same rate, if air resistance is negligible. This principle, now called the *equivalence principle*, is one of the foundations of the general theory of relativity, though Galileo could not have appreciated this at the time. Galileo also realized that motion might not be easily detectable by observers partaking of that motion, i.e. that motion is *relative* , though he never succeeded in working out the laws of motion. But a few months after Galileo's death, Isaac Newton was born on a farm in Lincolnshire, England, beginning a life that would complete the Copernican Revolution with the fundamental laws of physics and gravitation that govern the universe under most conditions." http://www.astro.virginia.edu/%7ejh8h/Foundations/Foundations_1/chapter2.html.

[130] John F. Hawley, *Foundations of Modern Cosmology* (Oxford University Press; Second Edition edition, 2005).

[131] Friesen, Steven J, *Imperial Cults and the Apocalypse of John Reading Revelation in the Ruins* (Oxford, 2003).

[132] Ian G.Barbour, *Issues in Science and Religion*, Harper & Row, Publishers, 1971.

[133] http://psychedelic-library.org/JCBODY.HTM.

[134] http://www.perimeterinstitute.ca/Events/Frontiers_of_Modern_Cosmology/Frontiers_of_Modern_Cosmology.

[135] Barbara Ryden, *Introduction to Cosmology* (Ohio State University, 2003). Vaclav Havel, "The need for transcendence in the postmodern world," *Futurist,* v29, n4 (July-August, 1995), pp. 46ff. 2. Richard Elliott Friedman, *The Disappearance of God* (Little, Brown, 1995), pp. 230-235. Jeremy Naydler, *Temple of the Cosmos* (Inner Traditions, 1996). C. S. Lewis, "The Heavens," *The Discarded Image* (Cambridge University Press, 1967). T. S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (Vintage Books, 1959), esp. pp. 193ff. *John Donne's Poetry*, Arthur L. Clements, ed. (W.W. Norton & Co., 1992), p. 102. Blaise Pascal, *Pensees*, Sec. III, nos. 205-206. Sheldon Glashow, sketch reproduced in T. Ferris, *New York Times Magazine*, Sept. 26, 1982, p. 38. Joel R. Primack and George. R. Blumenthal, "What is the Dark Matter? Implications for Galaxy Formation and Particle Physics," in *Formation and Evolution of Galaxies and Large Structures in the Universe*, J. Audouze and J. Tran Thanh Van, eds. (Reidel, Dordrecht, 1983), pp. 163-183. Joel R. Primack and Nancy Ellen Abrams, "In a Beginning…Quantum Cosmology and Kabbalah," *Tikkun*, v10, n1 (Jan-Feb, 1995), pp. 66-73.

so many shooting stars. Unlike other branches of science, cosmology is unique in that there is only one universe available for study. We cannot tweak one parameter, juggle another, and end up with a different system on which to experiment. We can never know how unique is our universe, for we have no other universe with which to compare. The universe denotes everything that is or ever will be observable, so that we can never hope to glimpse another universe. Nevertheless, we can imagine other possible universes. One could have a universe containing no galaxies, no stars and no planets. Needless to say, man could not exist in such a universe. The very fact that our species has evolved on the planet Earth sets significant constraints on the possible ways our universe has evolved. Indeed, some cosmologists think that this may be the only way we can ever tackle such questions as why does space have three dimensions, or why does the proton have a mass that is precisely 1836 times larger than the electron? If neither were the case, we certainly would not be here. One can take the argument further: our actual existence requires the universe to have had three space dimensions and the proton mass to be 1836 electron masses. This conclusion is called the anthropic cosmological principle: namely, that the universe must be congenial to the origin and development of intelligent life. Of course, it is not an explanation, and the anthropic principle is devoid of any physical significance. Rather it limits the possibilities. There could be a host of radically different universes that we need not worry about."[136]

Prin urmare este necesar ca să avem o viziune cât mai religioasă referitoare la marile adevăruri cosmologice.[137] O viziune religioasă a unei cosmologii religioase implică un fel de cosmologie sacră. Coordonatele cosmologice exacte pot primii atribute sacrale.[138]

---

[136] http://cosmology.berkeley.edu/Education/Essays/cosprinc.html.

[137] http://www.astro.ucla.edu/~wright/cosmo-religion.html.

[138] Acosta, Joseph de.- *The Natural and Moral History of the Indies*, trans. E. Grimston, New York, n. d. Alcina Franch, José.- *Pre-Columbian art*, H.N. Abrams, New York 1983. *Manual de Arqueología Americana,* Aguilar, Madrid 1965. *Arte y Antropología,* Alianza, Madrid 1982. Alvarado Tezozomoc, Fernando.- *Crónica Mexicayótl,* INAEH, Imprenta Universitaria, México 1979. Anawalt, Patricia.- *Indian Clothing Before Cortés*, Norman, Okla. 1981. Anton, Ferdinand.- *Art of the Maya,* Thames and Hudson, London 1978. Appleton, Le Roy.- *American Indian Design and Decoration,* Dover, New York 1971. Arellano Hernández, A.; Ayala Falcón, M.; De la Fuente, B.; De la Garza, M.; Staines Cicero, L.; Olmedo Vera, B.- *Les Mayas Classiques*. J. Maisonneuve, Paris 1998. Argüelles, José.- *The Mayan Factor,* Bear and Co., Santa Fe, U.S.A. 1987. Aveni, Anthony F. and oth.- *Skywatchers of Ancient Mexico,* The University of Texas Press, Austin 1980. Aveni, A. F. and Brotherson, Gordon.- *Calendars in Mexico and Peru and Native American Computations of Time*, Oxford 1983. Aveni, A. F.- *New Directions in American Archaeoastronomy*, B.A.R., Oxford, England 1988. *World archaeoastronomy*, Cambridge univ. Press, N.Y. 1989. *Ancient Astronomers,* Smithsonian Books, Washington 1993. Baudez, Claude.- *Central America*, Barrie & Jenkins, London 1970. *Lost cities of the Maya*, Harry N. Abrams, New York 1992. Becerra, Marcos E.- *Por la Ruta Histórica de México, Centro América y las Antillas,* 2 tomos. Gobiemo del Estado de Tabasco, Villahermosa, Mexico 1986. Bellamy, H.S.; Allan, P.- *The Great Idol of Tiahuanaco,* Faber and Faber, London 1959. Berlin, Heinrich and Kelley, David H.- *The 819-Day Count and Color-Direction Symbolism Among the Classic Maya*, Middle American Research Institute Pub. 26, 9-20, 1970. Berlin, H.- *Signos y Significados en las Inscripciones Mayas,* I.D.A.E.H., Guatemala 1985. Bernal, Ignacio.- *A History of Mexican Archaeology*, Thames and Hudson, London-New York 1980. Bibliografía *de Arqueología y Etnografía,* INAEH, México 1962. Berteaux, Raoul.- *La Voie Symbolique,* Lauzeray, París 1978. Beyer, Hermann.- *Mito y Simbolismo del México Antiguo,* Sociedad Alemana Mexicanista, México 1965. Bingham, Hiram.- *Lost city of the Incas: the story of Machu Picchu and its builders*, Greenwood Press, Westport, Conn. 1981. Blanco Villalta, Jorge G.- *Mitos Tupiguaraníes,* Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires 1975. Blum Schevill, Margot (ed.).- *The Maya Textile Tradition*, Harry N. Abrams, N.Y. 1997. *Maya textiles of Guatemala*, University of Texas Press, Austin 1993. Brandon, William.- *The American Heritage Book of Indians,* Laurel, New York 1969. Brasseur de Bourbourg, Charles E.- *Popol vuh. Le livre sacre et les mythes de l'antiquite americaine, avec les livres heroiques et historiques des Quiches...* A. Bertrand, Paris 1861. Traducción castellana: Jorge Luis Arriola, *Popol Vuh,* Editorial Universitaria, Guatemala 1972. Brennan, Martin.- *Hands of Time: The Sacred Sign Language of the Ancient Maya*, Inner Traditions, Rochester, Vermont, USA. Brito Sansores, William.- *La Escritura de los Mayas,* Manuel Porrúa, México 1981. Broda, Johanna.- *The Mexican Calendar as Compared to Other Mesoamerican Systems, Acta Ethnologica et Lingüística*, 15, Vienna 1969. Broda, J., Carrasco, David and Matos Moctezuma, Eduardo.- *The Great Temple of Tenochtitlan: Center and Periphery in the Aztec World*, Berkeley 1987. Brown, J. Epes.- *The Spiritual Legacy* of *the American Indians,* Crossroad, New York 1982. *Black Elk. The Sacred Pipe: Black Elk's Account of the Seven Rites of the Oglala Sioux*, The University of Oklahoma Press, Norman 1953. Bruce, Robert D.- *Lacandon Dream Symbolism,* 2 vol. Ed. Euroamericanas Klaus Thiele, México 1975, 1979. Burland, Cottie.- *North American Indian Mythology,* P. Bedrick, New York 1985. Cabeza de Vaca, Alvar Nuñez.- *Naufragios y Comentarios,* Espasa Calpe, Madrid 1971. Canals Frau, Salvador.- *Las Poblaciones Indígenas de la Argentina,* Hyspamérica, Buenos Aires 1986. Carmack, Robert M.- *Quichean civilization; the ethnohistoric, ethnographic, and archaeological sources*, University of California Press, Berkeley 1973. Carmack, R. M. and Mondloch, James L.- *El Título de Totonicapán: texto, traduccion y comentario*, Universidad Nacional Autonoma de Mexico, Instituto de Investigaciones Filológicas, Centro de Estudios Mayas, 1983. *El ojo del Tótem, Arte y Cultura de los indios del Noroeste de*

On the surface, the idea of the Christian Trinity is not what would be developed using the Simple Model. It would appear that being a Christian could only be justified, logically, from currently known basics, if God incorporated into

„The fundamental view of the universe presented in the Simple Model is very different indeed, not only to that held by those who attribute no role in the universe to God, but also to those who argue, as Hawking has, that science seems to have uncovered a set of laws which, within the limits set by the uncertainty principle, tell us how the universe will develop with time if we know its state at any one time.[6] In that view it is argued that the laws involved may have originally been decreed by God but that it appears that He has since left the universe to evolve and does not now intervene in it. The universe, with its laws, is regarded as a construction in which, by the nature of that construction, Divine intervention is not a possibility. In the Simple Model, the material universe is clearly not such a construction. God, in His continuing acts of creation, may most commonly follow an initial design which corresponds to how the universe would evolve from the initial conditions and according to the laws of the universe, including the uncertainty principle. Alternatively, it is quite conceivable that He may, on occasions, not limit Himself to the initial design, but to a broader design which incorporates into His continuing acts of creation, insertions of information which, for example, may be related to why we and the universe exist and as we do. These points, taken together, represent a major change in what should be considered possible. Furthermore, in the Simple Model, God creates us individually and would, one would think, be aware of the smallest details of our existence. These aspects of the Simple Model are so supportive of revealed religion that they could have important implications with respect to how people choose to live their lives.Much of what follows, in connection with religion, is speculative and very briefly explores the Simple Model's potential in that field.

His continuing acts of creation, insertions of information indicating that there is in fact a Trinity. This is what Christians claim has occurred, but I won't take a position on that here. A Trinity does not necessarily require that there be at least three basic entities in Reality. This is because it is conceivable that the three Persons are the three primary forms in which the one God Head, present at every Simple, is manifested. In the context of the Simple Model there would, I believe, have to be a most fundamental reason why there would be more than one Person in the God Head, and the most fundamental possibility I can think of is that the three Persons may together provide in their interaction, an explanation of how it is that God is conscious.There are very interesting possibilities in the way the Simple Model appears to offer an explanation of the Christian Eucharist In terms of a basic entity. As far as feasible I will use the form of language traditionally used by the Catholic Church when describing the Eucharist.I suggest that, possibly, all matter has as it's substance/inner reality Simples, each of which is the Father, because He is the Creator, and with the Simples being in various classes of arrangement according to the type of matter involved. Thus bread and wine, in their normal form, would each have as their substance Simples, each of which is the Father, and with the Simples in bread all being in one particular class of arrangement, and the Simples in wine in another. It is suggested that after transubstantiation the bread and wine would each have the class of arrangement of Simples that they had before but now each Simple in the arrangements is the Son, and so we no longer have what is normally the substance of bread and wine, though there is the appearance of bread and wine. To agree with traditional belief, the body, blood, soul and divinity of the glorified

---

América, Comisión Nacional Quinto Centenario, Biblioteca Quinto Centenario, Madrid-Barcelona 1988. Carrasco, D.- *Religions of Mesoamerica*, Harper and Row, San Francisco 1990. Caso, Alfonso.- *Thirteen masterpieces of Mexican archaeology,* B. Ethridge--Books, Detroit 1976. *The Aztecs: people of the sun,* University of Oklahoma Press, Norman 1958. *El Calendario Mexicano,* Memorias de la Academia Mexicana de Historia, México 1958. *Reyes y Reinos de la Mixteca,* F.C.E., México 1979. Castaneda, Carlos.- *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge,* Washington Square Press, New York 1990. *A Separate Reality: Further Conversations with Don Juan,* Simon and Schuster, New York 1971. *Journey to Ixtlan: The Lessons of Don Juan*, Idem, New York 1972. Catlin, George.- *Letters and notes on the North American Indians,* Gramercy Books, New York 1995. *Drawings of the North American Indians, Doubleday,* Garden City, N.Y. 1984. *The George Catlin book of American Indians*, Watson-Guptill, New York 1977. Chapman, Anne.- *Les enfants de la mort*, Mission archeologique et ethnologique francaise au Mexique, Mexico 1978. Chase Coggins, Clemency and Shane, Orrin C. (eds.).- *Cenote of Sacrifice: Mayan treasures from the Sacred Well at Chichén Itzá*. Univ. of Texas Press, 1984. Chimalpaín, Antón Muñoz.- *Relaciones Originales de Chalco Amecameca,* F.C.E., México 1961. Cieza de León, Pedro.- El *Señorío de los Incas,* Historia 16*,* Madrid 1985. Clancy, Flora S. and Harrison, Peter D. (eds.).- *Vision & Revision in Maya studies*, The Univ. of New Mexico Press, Albuquerque 1990. Clavijero, Francisco Xavier.- *The history of Mexico,* Garland Pub., New York 1979. Cobo, Bernabé.- *Historia del Nuevo Mundo,* Biblioteca de Autores Españoles, Madrid 1956.

Christ would have had to be manifested in the form of the Simples in the bread and wine. This would then appear to be in accordance with what was defined by the Council of Trent In 1551, which definition is believed by the Catholic Church to be an infallible statement."[139]

Prin urmare am putea spune că din punct de vedere cosmologic la prima vedere nu există o legătură între kenoza Domnului şi existenţa cosmologică sau apariţia cosmosului în sine. Cosmosul este una dintre cele mai mari realităţi ale existenţei create. Existenţa cosmică este una dintre cele mai grele de definit. Din această cauză putem vorbii de un fel de aspect profund al cosmologiei care a derivat într-o înţelegere a kenozei ca şi bază a existenţei cosmice. Existenţa cosmică este cea care defineşte concomitant actul kenozei al smeririi de Sine a lui Hristos în faţa creaţiei întregi.[140] Cosmologia ne spune că sensul profund al înţelegerii ei se găseşte în existenţa kenozei a voinţei lui Dumnezeu de a aduce totul la fiinţă. Este destul de greu de conceput faptul că există o anumită tedinţă de regresiune a cosmologiei prin crearea unei cosmologii care nu se bazează pe actul religios, pe voinţa lui Dumnezeu. O astfel de cosmologie ne prezintă lumea înconjurătoare ca şi produs al hazardului, o lume care după expresia lui Petre Ţuţea vine din spre nicăieri şi merge spre nicăieri.[141] Prin urmare bayele profunde ale cosmologiei se pot substanţia în cele din

[139] http://simpletheory.info/section_7.htm.

[140] Bartusaik, M., 1987, Before the Big Bang: The Big Foam: Discover, v. 8, p. 76- 83. Chaisson, E., 1981, Cosmic Dawn: The Origins of Matter and Life: Boston, Little, Brown. Cowen, R. C., 1978, The cosmic cradle: Technology Review, v. 80, no. 5, p. 6-7, 19. Davies, P., 1983, God and the New Physics: New York, Simon and Schuster. Dutch, S. L., 1982, A critique of creationist cosmology: Journal of Geological Education, v. 30, p. 27-33. Edwards, P., 1974, The Cosmological Argument, *in* Brody, B., ed., Readings in the Philosophy of Religion: Englewood Cliffs, Prentice-Hall. Gentry, R. V., 1984, Radioactive Halos in a Radiochronological and Cosmological Perspective, *in* Awbery, F. T., and Thwaites, W. M., eds., Evolutionists Confront Creationists: San Francisco, Ca., American Association for the Advancement of Science, v. 1, Part 3, p. 38-65; Proceedings of the 63rd Annual Meeting of the Pacific Division. Hauret, C., 1955, Origines de l'univers et de l'homme d'apres la Bible [Beginnings: Genesis and Modern Science]: Dubuque, Priory Press, 304 p. Hill, I., 1823, An abstract of a new theory of the formation of the earth: Baltimore, N.G. Maxwell, 211. Horigan, J. E., 1979, Chance or Design?: New York, Philosophical Library, 233 p. 2 Laird, J., 1969, Theism and Cosmology: Freeport, Books for Libraries Press. Mallove, E. F., 1987, The Quickening Universe: Cosmic Evolution and Human Destiny: New York, St. Martin's. McCrea, W. H., 1968, Cosmology after half a century: Science, v. 160, p. 1295- 1299. Morris, H. M., 1970, Biblical Cosmology and Modern Science: Nutley, New Jersey, Craig Press. Teilhard de Chardin, P., 1961, Hymne de l'univers. La Messe sur le monde. Trois histoires comme Benson.La Puissance spirituelle de la matiere. Pensees choisies par Fernande Tardivel: Paris, Editions du Seuil, 246 p. Thomsen, D. E., 1983, The new inflationary nothing cosmology: Science News, v. 123, p. 108-109. ---, 1983, A knowing universe seeking to be known: Science News, v. 123, p. 124. Tyron, E., 1984, What made the world?: New Scientist, v. 101, p. 14. Waldrop, M. M., 1984, Before the beginning: Science 84, v. 5, no. 1, p. 45-51. Young, J. Z., 1974, The George Bidder Lecture 1973. Brains and worlds: the cerebral cosmologies: Journal of Experimental Biology, v. 61, p. 5-17.

[141] Abram, David. **The Spell of the Sensuous**. NY: Vintage Books, 1997. ____________ "The Mechanical and the Organic: Epistemological Consequences of the Gaia Hypothesis", in **Gaia in Action**. Peter Bunyard (ed). Edinburgh: Floris Books, 1996, pp. 234 – 247. Adler, Rachel. "A Mother in Israel", in **Beyond Androcentrism: Essays on Women and Religion**. Rita Gross (ed). Montana: Scholar's Press, 1977, pp. 237 – 255. Allen, Paula Gunn. **The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions**. Boston: Beacon, 1992. Anderson, William. **Green Man: The Archetype of our Oneness with the Earth**. Helhoughton FAKENHAM:COMPASSbooks, 1998. Ardinger, Barbara. **A Woman's Book of Rituals and Celebrations**. Novato CA: New World Library, 1995. Ashe, Geoffrey. **The Virgin**. NY: Arkana, 1988. Badinter, Elisabeth. **Mother Love: Myth and Reality**. NY: Macmillan, 1981.Baring, Anne, and Cashford, Jules. **The Myth of the Goddess**. Penguin Group, 1993.Barfield. Owen. **History, Guilt and Habitat. Middletown**, Conn.: Wesleyan University Press, 1979.Barlow, Connie. **Green Space, Green Time**. NY: Springer-Verlag, 1997.Barlow, Connie (ed). **From Gaia to Selfish Genes: selected writings in the Life Sciences**. Massachusetts: MIT Press, 1994.Berger, Pamela. **The Goddess Obscured**. Boston: Beacon Press, 1985.Bernard, Jessie. **The Future of Motherhood**. NY: Penguin Books, 1975.Bell, Mike. "Thomas Berry and an Earth Jurisprudence". Yellowknife Canada, June 2001. available at http://www.rainforestinfo.org.au/deep-eco/earth%20jurisprudence/Earth%20Justice.htmBerry, Thomas. **The Great Work**. NY: Bell Tower, 1999.____________ "The University: Its Response to the Ecological Crisis". A paper delivered before the Divinity School and the University Committee on Environment at Harvard University, April 11 1996. Available at http://www.ecoethics.net/ops/univers.htm____________ "The Universe Story". Keynote address to International Transpersonal Association Conference. Killarney Ireland, 1994.____________ **The Dream of the Earth**. SF: Sierra Club Books, 1990.Bohm, David. **Wholeness and the Implicate Order**. NY: Routledge, 1995.Braud, W. and Anderson, R. **Transpersonal Research Methods for the Social Sciences**. London: Sage, 1998.Bridle, Susan. "Comprehensive Compassion: An Interview with Brian Swimme". **What Is Enlightenment?** No. 19,

urmă în Hristos şi în existenţa Treimică. Ştiinţa[142] contemporană cu tot progresul ei a uitat să evidenţieze acest mare adevăr. Între progresul ştiinţific în plan cosmologic şi între cel religios există o profundă discrepanţă şi neînţelegere. Bazele cosmologice ale existenţei universului se găsesc numai în Treime. O profundă cunoaştere comsologică ar trebui să ne apropie şi mai mult de Treime. O cunoaştere cosmologică care nu ne apropie de Treime este o cunoaştere eronată în cele din urmă, este o cunoaştere care nu ne poate duce în spre o înţelegere reală a ceea ce a fost creat şi adus în existenţă, cosmosul şi lumea înconjurătoare.[143] Unul din Treime a suferit în carne, unul din Treime a fost autorul actului kezozei. Prin urmare, El este Cel care stă la baza existenţei universului, a cosmosului.[144] Cosmosul se întemeaiză pe credinţa în voinţa Treimică, manifestată prin kenoza Fiului. Fiul este Cel care a voit ca tot ceea ce a fost adus în existenţă să fie creat. Căci atât a iubit Dumnezeu lumea că pe unul născut Fiul său L-a dat ca tot cel ce crede în El să nu piară ci să aibă viaţă veşnică," spune Ioan. Grecescul "lume" în expresia de faţă este "cosmos." Prin urmare

---

Spring/Summer 2001, pp. 35 -42, 133 -135.Brennan, Martin. **The Stones of Time:Calendars, Sundials, and Stone Chambers of Ancient Ireland**. Rochester Vermont: Inner Traditions International, 1994.Brock, Rita. " Can These Bones Live? Feminist Critiques of the Atonement" in **What's God Got to Do With It? Challenges facing feminism, theology, and conceptions of women and the divine in the new millennium. CONFERENCE PROCEEDINGS**, Kathleen McPhillips (ed). University of Western SydneyHawkesbury Publications, December 2000, pp. 17-30._________ **Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power**. NY: Crossroad, 1988.Bullough, Vern L. **The Subordinate Sex**. Chicago: University of Illinois Press, 1973.Campbell, Joseph. **The Inner Reaches of Outer Space: Metaphor as Myth and as Religion**. NY: HarperPerrenial, 1995.____________ **The Power of Myth with Bill Moyers**. NY: Doubleday, 1988.Capra, Fritjof. **The Tao of Physics**. NY: Bantam, 1980.____________ **Myths To Live By**. NY: Bantam Books, 1973.Caputi, Jane. "On Psychic Activism: Feminist Mythmaking" in **The Feminist Companion to Mythology**. Carolyne Larrington (ed). London: Pandora, 1992, pp. 425 – 440. Chicago, Judy. **The Dinner Party**. Hammondsworth: Penguin, 1996. Chittick, William C. and Wilson, Peter Lamborn (trans). **Fakhruddin 'Iraqi: Divine Flashes**. London: SPCK, 1982. Christ, Carol. **Rebirth of the Goddess**. US: Addison-Wesley, 1997. ___________ **Diving Deep and Surfacing**. Boston: Beacon Press, 1980. Cirlot, Juan Eduardo. (trans. Jack Sage). **A Dictionary of Symbols**. London and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1978. Cixous, Helene. "The Laugh of the Medusa" (trans. Keith Cohen and Paula Cohen). **Signs** 1 no. 22, Summer 1976, p.875-893. Coates, Irene. **The Seed Bearers – the Role of the Female in Biology and Genetics**. Durham: Pentland Press, 1993. Colgrave, S. **The Spirit of the Valley: Androgyny and Chinese Thought**. London: Virago, 1979. Conn, Sarah A.. "When Earth Hurts, Who Responds?" in **Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind**. Roszak, T, Gomes, M E, & Kanner, A D. (eds). San Fransisco: Sierra Books, 1995, pp. 156 – 171. ____________ "The Self-World Connection" **Woman of Power** Issue 20, Spring 1991, pp. 71-77. Costigan, Phillip. "An Australian Man in Search of an Embodied Spirituality", Ph.D. thesis, Griffith University, 2005. Cousins, Ewert H. (ed). **Process Theology**. NY: Newman Press, 1971 Crowley, Vivianne. **Celtic Wisdom: Seasonal Rituals and Festivals**. NY: Sterling , 1998 Dames, Michael. **Ireland: A Sacred Journey**. ELEMENT BOOKS, 2000. _____________. **The Silbury Treasure: The Great Goddess Rediscovered**. London: Thames and Hudson,1976. Daly, Mary. **Pure Lust: Elemental Feminist Philosophy**. Boston: Beacon Press, 1984. _________ **Gyn/Ecology: The Metaethics of Radical Feminism**. London: The Women's Press, 1979. Davis, Karen. "A Peacable Kin-dom and the Ethics of Eating", **EarthLight**, Issue 51 Vol 14 No.2., Autumn 2004. p.54-57. Dawson, L.L. and Prus, R.C. "Interactionist Ethnography and Postmodern Discourse: Affinities and Disjunctures in Approaching Human Lived Experience". **Studies in Symbolic Interaction**. 15, 1993, pp. 147 –77. de Beauvoir, Simone. **The Second Sex**. (trans. H.M. Parshley). NY: Knopf, 1953. Delacott, Philip (trans.). **Aeschylus, The Oresteian Trilogy**. Penguin Classics, 1966. Denning, M. et al. **The Magical Philosophy III**. Minnesota: St.Paul, 1974. Devereux, Paul. **Earth Memory: The Holistic Earth Mysteries Approach to Decoding Ancient Sacred Sites**. London: Quantum, 1991. Denzin, Norman K. & Lincoln, Yvonna S. (eds). **Handbook of Qualitative Research**. London: Sage, 1994. Dimitrov, Vladimir. "Fuzzy Logic in Service to a Better World: the Social Dimensions of Fuzzy Sets", IMACS/IEEE CSCC Conference, Athens, Greece July 4-8, 1999; published in **Complexity, Organisations, Fuzziness**, University of Western Sydney Reader 2000. Available at http://www.zulenet.com/VladimirDimitrov/pages/fuzzy-socio.html Diner, Helen. **Mothers and Amazons**. NY: Anchor Press, 1973. Downing, Christine. **The Goddess: Mythological Images of the Feminine**. NY: Crossroad, 1984. Durdin-Robertson, Lawrence. **The Year of the Goddess**. Wellingborough: Aquarian Press, 1990. Edwards, Carolyn McVickar. **The Storyteller's Goddess**. NY: HarperCollins, 1991. Eisler, Riane. **The Chalice and the Blade**. San Fransisco: Harper and Row, 1987. Eiseley, Loren. **The Immense Journey**. NY: Vintage Books, 1957. Eliade, Mircea. **Myths, Dreams and Mysteries**. NY: Harper Colophon, 1975. Feuerstein, Georg. "Towards a New Consciousness: A Review Essay on Jean Gebser". **Noetic Sciences Review**, No. 7, Summer 1988, pp. 23 – 26. Flamiano, Dominic. "A Conversation with Brian Swimme". **Original Blessing**, Nov/Dec 1997, pp. 8 -11. Forman, K.C. (ed.). **The Problem of Pure Consciousness**. NY: Oxford University Press, 1990. Frank, Irene M. and Brownstone, David M. **Women's World: A Timeline of Women in History**. NY: HarperCollins, 1995. French, Claire. **The Celtic Goddess**. Edinburgh: Floris Books, 2001. Gadon, Elinor W. **The Once and Future Goddess**. Northamptonshire: Aquarian, 1990. Gebser, Jean. **The Ever-Present Origin** (translation by Noel Barstad with Algis Mickunas). Athens Ohio: Ohio University Press, 1985. George, Demetra. "Mysteries of the Dark Moon". **Woman of Power**, issue 8, Winter 1988, pp. 30 – 34. _____________ **Mysteries of the Dark Moon**. SF: HarperCollins, 1992. Gimbutas, Marija. **The Language of the Goddess**. NY: HarperCollins, 1991. ______________ **The Goddesses and Gods of Old Europe**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982. Goddard, Cliff. **Pitjantjatjara/Yankunytjatjara to English Dictionary**, 2nd edition. Institute for

am putea spuen că Dumnezeu a iubit cosmosul. Prețul acestei iubiri a fost răstignirea kenotică a Fiului Său. Dumenzeu este Cel care a voit ca într-un anume sens cosmosul şi cosmologia lui să aibă o valoare care să plece din sânurile dumnezeirii şi nu din alte surse de existență după cum susțineau gnosticii.

Astfel că trebuie să vedem o legătură mai profundă între Treime şi cosmologie.[145] Cosmologia se întemeiază pe Treime, pe voința Sfintei Treimi de a crea. Treimea a voit ca universul să existe în forma actuală pe care o putem studia cu toții. Prin urmare pentru a înțelege mai bine cauzele cosmologice ale existenței cosmosului trebuie să ne apropiem mai mult de Treime. Există astfel două modalități de a vedea cosmologia: ştiințiifcă şi una mistică. Cea ştiințifică nu ne duce expres în spre Treime susținând existența universului ca şi o entitate separată de Dumnezeu sau ca şi produsul

---

Aboriginal Development, Alice Springs, 1992. Goettner-Abendroth, Heide. **The Goddess and Her Heros**. (trans. Lilian Friedberg), Massachusetts: Anthony Publishing Company, 1995. Goettner-Abendroth, Heide and Marler, Joan. "Cultures of the Goddess: A Discussion". **ReVision**, Vol. 20,No.3, Winter 1998, pp. 44 – 48. Goodenough, Ursula. **The Sacred Depths of Nature**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998. Gould, Stephen Jay. **Ontology and Phylogeny**. Cambridge Mass.: Belknap Press of Harvard Univerrsity Press, 1977. Grahn, Judy. **Blood, Bread and Roses: How Menstruation Created the World**. Boston: Beacon Press 1993. Graves, Robert. **The White Goddess**. Grevel Lindop (ed). Manchester: Faber & Faber, 1999. Gray, Susan. **The Woman's Book of Runes**. NY: Barnes and Noble, 1999. Greene, Brian. **The Elegant Universe**. London: Vintage, 2000. Griffin, Susan. **Woman and Nature: The Roaring Inside Her**. NY: Harper Colophon, 1980. Gross, Rita. "The Feminine Principle in Tibetan Vajrayana Buddhism." **The Journal of Transpersonal Psychology**. Vol.16 No.2,1984, pp.179 -182. Guthrie, W. K. C. **The Greek Philosophers**. NY: Harper Torch Books, 1960. Halifax, Joan. **Being With Dying**. (Audio cassettes) Colorado: Sounds True, 1997. Harding, M. Esther. **Women's Mysteries, Ancient and Modern**. London: Rider & Company, 1955. Harman, W. & Sahtouris, E. **Biology Revisioned**. Berkeley: North Atlantic Books, 1998. Harrison, Jane Ellen. **Prolegomena to the Study of Greek Religion**. NY: Meridian Books, 1957. ________________ **Myths of Greece and Rome**. London: Ernest Benn Ltd., 1927. ________________ **Themis: A Study of the Origins of Greek Religion**. Cambridge: Cambridge University Press, 1912. Heron, John. **Sacred Science: Person-Centred Inquiry into the Spiritual and the Subtle**. Ross-on-Way Herfordshire: PCCS Books, 1998. Hillman, James. "A Psyche the Size of Earth" in **Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind**. Roszak, T, Gomes, M E, & Kanner, A D. (eds). San Fransisco: Sierra Books, 1995, pp. xvii – xxiii. ____________ (ed). **Facing the Gods**. Irving Texas: Spring Publications, 1980. Ho, Mae-Wan. "Natural Being and Coherent Society" in **Gaia in Action**. Peter Bunyard (ed). Edinburgh: Floris Books, 1996, pp. 286 – 307. Holler, Linda. "Thinking with the Weight of the Earth: Feminist Contributions to an Epistemology of Concreteness". **Hypatia** Vol. 5 No. 1, Spring 1990, pp. 1 – 22. Houston, Jean. **A Mythic Life**. NY: Harper Collins, 1996. ___________ **The Hero and the Goddess**. NY: Aquarian Press, 1993. ___________ **The Search for the Beloved**. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1987. Howell, Nancy R. **A Feminist Cosmology: Ecology, Solidarity, and Metaphysics**. New Jersey: Humanities Press, 2000. Iglehart Austen, Hallie. **The Heart of the Goddess**. Berkeley: Wingbow Press, 1990. Irigaray, Luce. **An Ethics of Sexual Difference**. (trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill) NY: Cornell University Press, 1993. Johnson, Elizabeth. **She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse**. NY: Crossroad Publishing Co, 1994. Johnson, Robert A. **She: Understanding Feminine Psychology**. NY: Harper and Row, 1977. Keller, Catherine. **From a Broken Web: Separation, Sexism and Self**. Boston: Beacon Press, 1986. Keller, Mara Lynn. "The Eleusinian Mysteries: Ancient Nature Religion of Demeter and Persephone" in **Reweaving the World: the Emergence of Ecofeminism**. Irene Diamond & Gloria Feman Orenstein (eds). SF: Sierra Club Books, 1990, pp. 41 – 51. Kremer, Jurgen W. "The Dark Night of the Scholar: Reflections on Culture and Ways of Knowing". **ReVision**, Vol.14, No.4, Spring 1992, pp.169-178. _______________ 1992b. "Post-modern Shamanism and the Evolution of Consciousness", paper delivered at the International Transpersonal Association Conference, Prague, June 20-25. Audio tape available from http://www.conferencerecording.com/conflists/itc92.htm. Lao Tzu. **The Way of Life**. (trans by Witter Bynner). NY: Capricorn Books, 1962. Lakoff, George and Johnson, Mark. **Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought**. NY: Basic Books, 1999. ___________________________ **Metaphors We Live By**. Chicago: University of Chicago Press, 1980. **Larousse Encyclopedia of Mythology**, London: Hamlyn Publishing Group Ltd., 1968. Larrington, Carolyne (ed). **The Feminist Companion to Mythology**. London: Pandora, 1992. Le Guin, Ursula. **Dancing at the Edge of the World**. NY: Harper & Row, 1989. Lerner, Gerda. **The Creation of Feminist Consciousness**. NY: Oxford University Press, 1993. Liebes, Sidney, Sahtouris, Elisabet and Swimme, Brian. **A Walk Through Time: From Stardust to Us**. NY: John Wiley & Sons Inc., 1998. Ling, Coralie. "Sophialogy and Croning Rituals" in **What's God Got to Do With It? Challenges facing feminism, theology, and conceptions of women and the divine in the new millennium. CONFERENCE PROCEEDINGS**, Kathleen McPhillips (ed). University of Western Sydney Hawkesbury Publications, December 2000, pp. 83 – 90. Livingstone, Glenys. **The Female Metaphor – Virgin, Mother, Crone – of the Dynamic Cosmological Unfolding: Her Embodiment in Seasonal Ritual as catalyst for Personal and Cultural Change**. Ph.D. thesis, University of Western Sydney, 2002. Lorde, Audre. "Uses of the Erotic" in **Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality**. Judith Plaskow & Carol Christ (eds). NY: HarperCollins, 1989, pp. 208 – 213. Macy, Joanna. "Working Through Environmental Despair" in **Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind**. Roszak, T, Gomes, M E, & Kanner, A D. (eds). San Francisco: Sierra Books, 1995, pp. 240 – 262. Macy, Joanna and

teoriei Big-bangului. Calea mistică în cosmologie ne duce la Treime şi ne-o arată ca şi pe singura creatoare a universului.[146]

„Following this approach, it can be asserted that the doctrine of the Trinity can challenge God-world dualism because of the manner in which divine transcendence and divine immanence are attributed to the Persons of the Trinity. In addition to this more traditional challenge to God-world dualism—an artefact of the second moment of time-awareness—possible theological consequences of the work of the holistic biologist Rupert Sheldrake are explored. These consequences relate closely to the doctrine of the Incarnation. It is further explored how a Trinitarian understanding of creation can lead to a vision of the cosmos that does not hold Man to be the came of creation. In other words, the doctrine of the Trinity implies a cosmology that is non-anthropocentric. A Trinitarian cosmology is held to

Brown, Molly Young. **Coming Back to Life**. Gabriola Island, Canada: New Society Publishers, 1998. Madison, Gary Brent. **The Phenomenology of Merleau-Ponty**. Ohio University Press, 1981. Marshack, Alexander. **The Roots of Civilization**. London: Weidenfeld & Nicolson, 1972. Matousek, Mark. "Reinventing the Human". **Common Boundary**, Vol. 8, No. 3, May/June 1990, pp. 31- 34. Matthews, Caitlin. **The Celtic Spirit**. London: Hodder and Stoughton, 2000. Matthews, Caitlin and John. **The Western Way**. London: Penguin, 1994. Mayr, Ernst. **The Growth of Biological Thought: Diversity Evolution and Inheritance**. Cambridge Mass.: Belknap Press, 1982.

[142] http://www.history-cluj.ro/SU/cercet/IsacIonut/Introducere%20in%20filosofia%20structural-fenomenologica%20WEB.pdf.

[143] Aristotel, **Organon I (Categoriile. Despre interpretare)**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1957 Aristotel, **Metafizica**, Editura Academiei RPR, Bucureşti, 1965 Aristotel, **Fizica**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1966 Aristotel, **Categorii**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 Armstrong, D.M., **Belief, Truth and Knowledge**, Cambridge University Press, 1962 Austin, J.L., **How to do Things with Words**, Oxford University Press, 1962

Ayer, A.J., **The Problem of Knowledge**, Penguin Books, 1956 Bachelard G., **Dialectica spiritului ştiinţific modern**, vol. I-II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986 Barrow, J.D., **Originea universului**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994 Bârliba, C.M., **Informaţie şi competenţă**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986 Bârliba, C.M., **Introducere în epistemologia informaţională**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1990 Biriş, I., **Raportul continuu-discret în ontologia ştiinţei contemporane**, în "Revista de filosofie", nr. 6/1992 Biriş, I., **Totalitate, sistem, holon**, Editura Mirton, Timişoara, 1992 Blaga, L., **Trilogia cunoaşterii**, Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, 1943 Blaga, L., **Trilogia valorilor**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996 Blaga, L., **Trilogia cosmologică**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997 Blaga, L., **Experimentul şi spiritul matematic**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969 Blaga, L., **Despre conştiinţa filosofică**, Editura Facla, Timişoara, 1974 Boari, V., **Despre metodă în filosofie**, în STUDIA Universitatis "Babeş-Bolyai", Philosophia, Cluj-Napoca, nr. 1/1987 Boboc, Al., **Confruntări de idei în filosofia contemporană**, Editura Politică, Bucureşti, 1983 Bohm, D., **Plenitudinea lumii şi ordinea ei**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995 Bohr, N., **Fizica atomică şi cunoaşterea umană**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969 Bonjour, L., **The Structure of Empirical Knowledge**, Harvard University Press, 1985 190 Born, M., **Fizica în concepţia generaţiei mele**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1969 Botez, A., **Viziunea sistemică asupra dinamicii ştiinţei şi locul ei în istoria epistemologiei**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1979 Botez, A., **Relevanţa istoriei ştiinţei pentru filosofia ştiinţei**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1982 Botez, A., **Realism şi post-modernism în filosofia ştiinţei**, în "Revista de filosofie", nr.

1/1990 Botez, A., **Postmodernismul şi valorile postepistemice**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1993 Botez, A., **Naşterea paradigmei culturale holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziţii ale filosofilor români**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1994 Botez, A., **Postmodernismul şi epistemologia sa**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1994 de Broglie, L., **Certitudinile şi incertitudinile ştiinţei**, Editura Politică, Bucureşti, 1980 Bunge, M., **Ştiinţă şi filosofie**, Editura Politică, Bucureşti, 1984 ***, **Cartea Interferenţelor**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985

Câmpeanu, R., **Incursiune într-un univers posibil**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982 Conta, V., **Opere filosofice alese**, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959 Conta, V., **Opere filosofice**, Editura Academiei, Bucureşti, 1967 Conta, V., **Scrieri filosofice alese**, Editura Minerva, Bucureşti, 1975 Culda, L., **Omul, cunoaşterea, gnoseologia**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984 ***, **Cunoaştere şi acţiune. Profiluri de gânditori români**, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986 Dancy, J., **An Introduction to Contemporary Epistemology**, Oxford, Basil Blackwell, 1985

Davies, P., **Ultimele trei minute. Ipoteze privind soarta finală a universului**, Editura Humanitas, Bucureşti, 1984 Deac, M., **Capcanele realismului**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1994 Dima, T., **Dialectica procesului de cunoaştere**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978 Dima, T., **Semnificaţii istorice ale raportului dintre cauzalitate şi explicaţia ştiinţifică**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1979 Dima, T., **Explicaţie şi înţelegere**, vol. I, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980; vol. II, Editura Graphix, Iaşi, 1994 191 Dobre, A., **Orizonturi ale reflecţiei epistemologice**, în "Revista de filosofie", nr. 1/1995 Drăgănescu, M., **Sistem şi civilizaţie**, Editura Politică, Bucureşti, 1976 Drăgănescu, M., **Profunzimile lumii materiale**, Editura Politică, Bucureşti, 1979 Drăgănescu, M., **Ştiinţă şi civilizaţie**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1984 Drăgănescu, M., **Ortofizica. Încercare asupra lumii şi omului din perspectiva ştiinţei**

be consonant with the cosmology of Panikkar's third moment of human time-consciousness, namely, one that presents a cosmos based upon relationality and unity in difference: a unified vision of the God-world relationship and a non-anthropocentric perspective of the cosmos."[147]

contemporane, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1985 Drăgănescu, M., **Spiritualitate, informaţie, materie**, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1987 Drăgănescu, M., **Informatica şi societatea**, Editura Politică, Bucureşti, 1987 Drăgănescu, M., **Inelul lumii materiale**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989 Drăgănescu, M., **Informaţia materiei**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1990 Drăgănescu, M., **Tensiunea filosofică şi sentimentul cosmic**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1991 Drăgănescu, M., Ştefan, Gh., Burileanu, C., **Electronica funcţională**, vol. I, Editura Tehnică, Bucureşti, 1991 Drăgănescu, M., **Eseuri**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993 Drăgănescu, M., **L'universalité ontologique de l'information**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1996 Drăgănescu, M., **Cariatidele gândului**, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1996 Dumitriu, A., **Istoria logicii**, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1969 Dumitriu, A., **Teoria logicii**, Editura Academiei, Bucureşti, 1973 Dumitru, M., **Conceptul "teorie închisă" şi problema relaţiilor interteoretice**, în "Revista de filosofie", nr. 4/1987 Eminescu, M., **Proză literară**, Editura pentru literatură, Bucureşti, 1964 Eminescu, M., **Fragmentarium**, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981 ***, **Epistemologie. Orientări contemporane**, Editura Politică, Bucureşti, 1974 d'Espagnat, B., **À la recjerche du réel. Le regard d'un physicien**, Gauthier-Villars, Bordas, Paris, 1979 d'Espagnat, B., **Le réel voilé. Analyse des concepts quantiques**, Fayard, Paris, 1994 ***, **Filosofia fizicii**, Editura Politică, Bucureşti, 1984 Fine, A., **The Natural Ontological Attitude. Scientific Realism**, University of California Press, Berkeley, 1984 192 Flonta, M., **Adevpruri necesare?**, studiu monografic asupra analiticităţii, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1975 Flonta, M., **Cu privire la interpretarea principiului corespondenţei**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1979 Flonta, M., **Istoria tradiţională şi istoria modernă a ştiinţei**, în "Revista de filosofie", nr. 3/1981

[144] http://ro.wikipedia.org/wiki/Cre%C5%9Ftinismul_din_perspectiva_filozofiei_%C5%9Fi_%C5%9Ftiin%C5%A3ei.

[145] Raimon Panikkar, *The Trinity and the Religious Experience of Man: Icon–Person–Mystery* (London: Darton, Longman and Todd, 1973).

[146] Barciauskas, Rosemary Curran. Review: "Joseph Bracken, *The Triune Symbol: Persons, Process and Community*." *Process Studies* 17, no.4 (Winter 1988): 273-77. Boyd, Gregory A. "The A Priori Construction of the Doctrine of God in the Philosophy of Charles Hartshorne: A Critical Examination and Reconstruction of Di-Polar Theism Towards a Trinitarian Metaphysics." PhD. Dissertation. Princeton Theological Seminary, 1988. [Trinity, Hartshorne, Di-Polar Theism, Metaphysics, Critique]. Boyd, Gregory A. "The Self-Sufficient Sociality of God: A Trinitarian Revision of Hartshorne's Metaphysics." In *Trinity in Process: A Relational Theology of God*, ed. Joseph A. Bracken and Marjorie H. Suchocki (New York: Continuum, 1997), 73-94. Bracken, Joseph A. "Dependent Co-origination, the Trinity and the God-World Relationship." [CPS PM Paper 5:3] _____. "Absolute Nothingness and The Divine Matrix." *The International Journal for Field-Being* 1, no. 1 (2001). _____. "*Creatio ex nihilio*: A Field-Oriented Approach." *Dialog: A Journal of Theology* 44, no. 3 (2005): 246-9. _____. "A New Look At Time and Eternity." *Theology and Science* 3, no.3 (November 2005): 77-88. [abstract] _____. "Panentheism from a Process Perspective." (Unpublished). _____. "Panentheism from a Trinitarian Perspective." *Horizons* 22, no.1 (Spring 1995): 7-28. _____. "Process Perspectives and Trinitarian Theology." In *Word & Spirit 8: Process Theology and the Christian Doctrine of God*, ed., Santiago Sia Pertersham, MA: St. Bede's Publications, 1986, pp. 51-64. _____. "Process Philosophy and Trinitarian Theology." *Process Studies* 8, no.4 (Winter 1978): 217-30. _____. "Process Philosophy and Trinitarian Theology--II." *Process Studies* 11, no.2 (Summer 1981): 83-96. _____. "Review: Gregory Boyd, *Trinity and Process*." *Horizons* 22, no.1 (Spring 1995): 138-39. _____. A. *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology*. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1991. _____. "Toward a Value-Oriented Metaphysics of Nature." *Worldviews* 7, no. 1-2 (2003): 80-92. _____. *The Triune Symbol: Persons, Process and Community*. Lanham, MD: University Press of America, 1985. _____. "Space and Time from a Neo-Whiteheadian Perspective." *Zygon* 42 no. 1 (March 2007): 41-47. Bretz, John J. "The 'Emptying' Trinity: An Alternative Process Relational Trinitarian Theology." Brisbane College of Theology, Brisbane, Australia, 1999. Clayton, Philip. "Kenotic Trinitarian Panentheism." *Dialog: A Journal of Theology* 44, no. 3 (2005): 250-5. _____. "Pluralism, Idealism, Romanticism: Untapped Resources for a Trinity in Process." *Trinity in Process: A Relational Theology of God*. ed. Joseph A. Bracken and Marjorie H. Suchocki (New York: Continuum, 1997): 117-45. _____. "The God of History and the Presence of the Future." *The Journal of Religion* 65 (1985): 98-108. Cobb, John B., Jr. "Does It Make Sense to Talk About God?" In *Essentials of Christian Theology*, ed. William C. Placher. (Knoxville: Westminster John Knox Press, 2003), 60-76. _____. "Foreword." In *Society and Spirit: A Trinitarian Cosmology*, by Joseph A. Bracken, SJ. Selinsgrove: Susquehanna University Press, 1991, 9-12. Cole-Turner, R. S. "God's Experience: The Trinitarian Theology of Jurgen Moltmann in Conversation with Charles Hartshorne." Ph.D.

Dissertation. 1983. Curtis, Charles J. "Choose Your Trinity." *Anglican* 22 (1966): 2-11. Davis, Stephen T. "Is it Rational to Believe in the Trinity?" (unpubl.) Faber, Roland. *Freiheit Theologie und Lehramt*. Innsbruck, Austria: Tyrolia, 1992. _____. "Trinity, Analogy, and Coherence." *Trinity in Process: A Relational Theology of God*. ed. Joseph A. Bracken and Marjorie H. Suchocki (New York: Continuum, 1997), 147-71. Ferrara, R. "A Process View of the Trinity." Ph.D. Dissertation. Katholieke Universiteit te Leuven, 1979. *Process Studies* 13, no.4 (Abstract) Ferre, Frederick. "From Ecological Trinitarianism to Life-Centered Technology." *American Journal of Theology and Philosophy* 23, no.3 (September 2002): 221-235. Fiddes, Paul S. *Participating in God; A Pastoral Doctrine of the Trinity*. Louisville, KT: Westminster John Knox Press, 2000. Finger, Thomas. "Trinity, Ecology and Panentheism." *Christian Scholar's Review* 27, no.1 (1997): 74-98. Ford, Lewis S. "Can the Trinity Be Appropriated by Judaism?" _____. "Contingent Trinitarianism." In *Trinity in Process: A Relational Theology of God.* ed. Joseph A. Bracken and Marjorie H. Suchocki (New York: Continuum, 1997): 1-68. _____. "Process Trinitarianism." *Journal of the American Academy of Religion* 43, no.2 (June 1975): 199-213. _____. "A Naturalistic Trinity." *Trinity in Process: A Relational Theology of God.* ed. Joseph A. Bracken and Marjorie H. Suchocki (New York: Continuum, 1997): 23-40. _____. "A Naturalistic Trinity for the Nuclear Age." (Unpub.). _____. "Process Trinitarianism." *The Journal of American Academy of Religion* 43 (June 1975): 199-213. _____. "Whitehead's Conception of Divine Spatiality." *Southern Journal of Philosophy* (Spring 1968): 1-13. Gelpi, Donald L. *The Divine Mother: A Trinitarian Theology of the Holy Spirit*. Lanham, MD: University Press of America, 1984. Hallman, Joseph M. "The Mistake of Thomas Aquinas and the Trinity of A. N. Whitehead." *The Journal of Religion* 70, no.1 (January 1990): 36-47. Kelly, Anthony J. "Trinity and Process: Relevance of the Basic Christian Confession of God." *Theological Studies* 31 (1970): 393-414. Lee, Bernard J. "The Empirical Moorings of Trinitarian Belief: A Process Theology of Historical Transformation." (unpubl.) _____. "An Other Trinity." *Trinity in Process: A Relational Theology of God*. ed. Joseph A. Bracken and Marjorie H. Suchocki (New York: Continuum, 1997): 191-214. _____. "Trinitarian Theology in a Process-Relational Perspective." (unpubl.) Lorenzen, Lynne F. *The College Student's Introduction to the Trinity*. Collegeville, MN: The Liturgical Press (a Michael Glazier Book), 1999. _____. "Process Theologians and the Trinity." In *The College Student's Introduction to the Trinity* (Collegeville, MN: The Liturgical Press [a Michael Glazier Book], 1999), 81-92. _____. "A Process Trinity." (unpubl.) _____. "The Trinity Reauthenticated." Ph.D. Dissertation. Claremont Graduate School, 1994. Neville, Robert C. "Creation and the Trinity." (unpubl.) O'Donnell, John J., SJ. "God's Historicity: Trinitarian Perspectives." In *Process Theology and the Christian Doctrine of God*, ed., Santiago Sia (Petersham, MA: St. Bede's Publications, 1986), 65-78. (Crit.) _____. *Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope*. New York: Oxford University Press, 1983. [Ogden and Moltmann] Pedraja, Luis, A. "Trinity." In *The Handbook of U.S. Theologies of Liberation*. St. Louis, MO: Chalice Press, 2004. 46-58. Peters, Ted. "Process Theism and Two Makes Three." *God as Trinity: Relationality and Temporality in Divine Life*. Louisville, KY: Westminster/John Knox, 1993, pp. 114-122. _____. "Review: Robert W. Jenson, *Systematic Theology (Vol.1): The Triune God*. *The Christian Century* (April 1, 1998): 342-344. Pittenger, Norman. *The Divine Triunity*. Philadelphia: The United Church Press, 1977. Power, William L. "The Doctrine of the Trinity and Whitehead's Metaphysics." *Encounter* 45:4 (Autumn 1984): 287-302. Pratt, Douglas. "Trinity in History: The Christian Identity of God." (unpubl.) Prendergast, R. J. "A Thomistic Process of the Trinity." *Science et Esprit* 42:1 (1990): 35-59. Regan, Thomas J., S.J. "The Problem of the Trinity in Whitehead's Philosophy of God." *The Modern Schoolman* 62 (May 1985): 317-35. Robinson, Andrew J. "Continuity, Naturalism, and Contingency: A Theology of Evolution Drawing on the Semiotics of C. S. Peirce and Trinitarian Thought." *Zygon* 39, no. 1 (March 2004): 111-36. Russell, John M. "Pittenger on the Triune God: A Process Apologia." *Encounter* 53, no.1 (Winter 1992): 55-77. Russell, Robert John. "Is the Triune God the Basis for Physical Time?" *CTNS Bulletin* 11, no. 1 (Winter 1991): 7-19. Simmons, Ernest L. "Quantum *Perchoresis:* Quantum Field Theory and the Trinity." *Theology and Science* 4, no. 2 (2006): 137-50. Stupar, Lisa. "Implications of Bracken's Process Model of the Trinity for Contemporary Feminist Theology." *Horizons* 27, no.2 (2000): 256-275. Suchocki, Marjorie Hewitt. "The Diversity of God." *The Drew Gateway* 59, no.2 (Spring 1990): 59-70. _____. "John Cobb's Trinity: Implications for the University." In *Theology and the University: Essays in Honor of John B. Cobb, Jr.* (Albany: State University of New York Press, 1991), 148-65. _____. "God, Trinity, Process." *dialog: A Journal of Theology* 40, no.3 (Fall 2001): 169-174. _____. "Sunyata, Trinity, and Community." In *Divine Emptiness and Historical Fullness*, ed. Christopher Ives (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1995), 136-49. _____. "The Unmale God: Reconsidering the Trinity." (unpubl.) Wood, Laurence W. "From Barth's Trinitarian Christology to Moltmann's Trinitarian Pneumatology." *The Asbury Theological Journal* 55, no. 1 (Spring 2000): 51-67.

[147] http://dlibrary.acu.edu.au/research/theology/ejournal/aejt_6/curnow.htm#_ftnref42.